Fauna y régimen hídrico en las representaciones de los pastores altoandinos en Huamanga

FONDO EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

Néstor G. Taipe Campos
Mario Maldonado Valenzuela
Félix Rojas Orellana
Hibela E. Taipe Huaraca

Fauna y régimen hídrico en las representaciones de los pastores altoandinos en Huamanga

Fauna y régimen hídrico en las representaciones de los pastores altoandinos en Huamanga

Néstor Godofredo Taipe Campos
Mario Maldonado Valenzuela
Félix Rojas Orellana
Hibela Elena Taipe Huaraca

FONDO EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

Fauna y régimen hídrico en las representaciones de los pastores altoandinos en Huamanga

© Derechos de autor reservados

Néstor Godofredo Taipe Campos
Mario Maldonado Valenzuela
Félix Rojas Orellana
Hibela Elena Taipe Huaraca

nestor.taipe@unsch.edu.pe | felix.rojas@unsch.edu.pe
mario.maldonado@unsch.edu.pe | hibela.taipe.10@unsch.edu.pe

Editado por:

© Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga
Portal Municipal N.° 50, Ayacucho, Perú

Unidad de Fondo Editorial
unidad.fondo-editorial@unsch.edu.pe
(Código postal 05000) Telfs. (0051) 066-312381

Rector : Antonio Jerí Chávez
Vicerrectora Académico : Herlinda Calderón González
Vicerrector de Investigación : Juan Ranulfo Cavero Carrasco
Dir. de Innov. y Transf. Tecnológica : María Flores Gutiérrez
Dir. de la Unidad de Fondo Editorial : Jaime Alberto Gutiérrez Sosa

Diseño de carátula : Equipo ESM BOOK
Cuidado de Edición : Hugo Villanueva Azaña
Diagramación : Editorial Manoalzada

Primera edición digital, abril 2025
Libro electrónico disponible en https://oficinas.unsch.edu.pe/vri/index.php/libros-unsch/
Hecho el depósito legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.° 2025-03522
ISBN: 978-612-4231-41-4

Este libro es producto de investigación y fue sometido a dictámenes de evaluadores pares externos conforme a los criterios académicos del Vicerrectorado de Investigación de la UNSCH.

Prohibida la reproducción total o parcial de este libro sin permiso expreso de la Unidad de Fondo Editorial de la UNSCH y/o autores.

Dedicamos este trabajo a los pastores altoandinos de las comunidades de Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral en Vinchos, Huamanga, Ayacucho. Su saber, su relación con la naturaleza y el territorio que habitan nos inspiran profundamente.

Esperamos que este trabajo contribuya a la preservación de su legado cultural y ecológico.

Expresamos nuestro agradecimiento a la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga, a la Facultad de Ciencias Sociales y a la Escuela Profesional de Antropología Social, por ser el espacio institucional que nos acoge y promueve como docentes e investigadores.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN 15

1. Situación problemática 16
2. Justificación y viabilidad 20
3. Problemas e hipótesis 21
4. Objetivos 22
5. Procedimiento metodológico 22
6. Organización de la exposición 24

CAPÍTULO I
ANTECEDENTES Y CATEGORÍAS INVOLUCRADAS 25

1.1. Antecedentes 28
1.2. Categorías involucradas 32
1.2.1. Representaciones sociales 32
1.2.2. Tradición oral 34
1.2.3. Símbolo 35

CAPÍTULO II
FAUNA Y TRADICIÓN ORAL EN LAS
REPRESENTACIONES SOCIALES 37

2.1. La fauna altoandina 40
2.1.1. La fauna silvestre 40
2.1.2. La fauna doméstica 43
2.2. La tradición oral relacionada con la fauna 44
2.2.1. Las aves en la tradición oral 44
2.2.2. Los mamíferos silvestres en la tradición oral 60
2.2.3. La crianza en la tradición oral 71

CAPÍTULO III
LAGUNAS, AVES SILVESTRES Y CRIANZAS EN REPRESENTACIONES SOCIALES 77

3.1. Las lagunas como paqarinas 80
3.2. Representaciones de las lagunas 85

CAPÍTULO IV
FAUNA, LAGUNAS, SEQUÍA Y HUMANOS EN LAS REPRESENTACIONES SOCIALES 89

4.1. La sequía 91
4.2. Las respuestas 93
4.2.1. Diques en las lagunas Pisccoccocha y Ocopampa 93
4.2.2. El riego y manejo de rebaños 94
4.2.3. Aplicación de conocimientos tradicionales 94
4.2.4. Continuidad de rituales culturales 95
4.2.5. Migración y movilidad social 97

CONCLUSIONES 99

BIBLIOGRAFÍA 103

ANEXO
TRADICIÓN ORAL RECOLECTADA 109

ANDRYA CHUQÑAQUCHAMANTA, IMAYNA MISI BAKA APAMUSQANMANTAWAN 111

1. Andrya Chuqñaquchamanta I 111
2. Andrya Chuqñaquchamanta II 112
3. Chuqñaqu burlakusqanmanta 114
4. Misicha baka apamusqanmanta 115

QUCHA YAKUN ASTASQANMANTA 115

5. Puywanqucha yakun astasqanmanta I 115
6. Puywanqucha yakun astasqanmanta II 116

QUCHAKUNAMANTA 117

7. Misaquchamanta 117
8. Atakalas qucha maqta ingañasqanmanta 117
9. Yanaqucha sipas apakusqanmanta 118
10. Aqalli wankata turuntawan rumiyachisqanmanta 119

WAMANIKUNAMANTA, QUCHAKUNAMANTA, PUBRIKUNAMANTAWAN 119
11. Wamanikunapa wakchakunawan hukllachakuyninmanta, luychukunapa paqarimusqanmantawan 119
12. Wamanikunapa wakchakunawan hukllachakuyninmanta 120
13. Quchakunapa wakchakunawan hukllachakuyninmanta, luychukunapa paqarimusqanmantawan 121
14. Quchakunapa wakchakunawan hukllachakuyninmanta 122
15. Wamanikunamanta, illapirukunamantawan 122
KUNDURKUNA MAYPI YAKU KASQAN YACHASQANKUNAMANTA 124
16. Maypi yaku kasqan yachaq kundurkunamanta 124
UYWAKUNA PASÑAKUNAWAN PUÑUSQANKUMANTA 125
17. Allqu pasñawan puñusqanmanta I 125
18. Allqu pasñawan puñusqanmanta II 126
19. Aqchi pasñawan puñusqanmanta I 127
20. Aqchi pasñawan puñusqanmanta II 128
21. Yutu maqtawan puñusqanmanta 128
22. Kundur pasña suwasqanmanta 130
23. Ukumari pasña suwasqanmanta I 130
24. Ukumari pasña suwasqanmanta II 133
ATUQ KAWSAYKUNA PAQARISCHISQANMANTA 135
25. Papa ullukupiwan paqarisqanmanta 135
26. Kinwa paqarisqanmanta 137
ATUQKUNAPA WILLAKUYNINKUNA 138
27. Atuqmanta kututumantawan I 138
28. Atuqmanta kututumantawan II 139
29. Atuqmanta kundurmantawan 141
30. Atuqmanta asnumantawan 142
31. Atuqmanta wachwamantawan 143
32. China atuqmanta allqumantawan 144
PICHI ALLQUKUNAMANTA 145
33. Kundinadumanta pichi allqumantawan I 145
34. Kundinadumanta pichi allqumantawan II 146

QARQACHAKUNAMANTA 146
35. Qarqachamanta I 146
36. Qarqachamanta II 147
UKUCHAMANTA, AKAKLLUMANTA, PUMAMANTA, ATUQMANTA, CHILLIKUMANTAWAN 148
37. Miyu ukucha kumadrin akakllumantawan 148
38. Akakllumanta 149
39. Pumamanta atuqmantawan 149
40. Atuqmanta ukuchamantawan 150
41. Atuqmanta chillikumantawan 151
ÍNDICE DE FIGURAS 153

INTRODUCCIÓN

El extenso territorio del distrito andino de Vinchos, en Huamanga, Ayacucho (Perú), no solo se caracteriza por sus impresionantes paisajes, sino también por una compleja amalgama de flora, fauna, recursos hídricos, comunidades humanas y actividades productivas. Estos elementos están impregnados de tradiciones y representaciones culturales que han evolucionado y se han adaptado constantemente a lo largo del tiempo.

Este trabajo etnográfico se enfoca en el estudio de la fauna, las lagunas y la sequía dentro de las representaciones de los quechuas cordilleranos contemporáneos de los centros poblados de Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral[1], localizados en la comunidad campesina de Pacccha, en el distrito de Vinchos (Ver figura 1).

El asentamiento de Ocopampa-Pisccoccocha se sitúa a una altitud de 4240 m s. n. m. Según el censo nacional de 2017, contaba con solo 57 habitantes (25 varones y 32 mujeres). De manera similar, Ccasacorral, ubicado a 4200 m s. n. m., registró en el mismo censo un total de 45 habitantes (25 varones y 20 mujeres). Más allá de estos asentamientos, sus territorios se extienden a altitudes que alcanzan los 4667 m y descienden hasta los 4000 m en las zonas más bajas. Debido a estas condiciones geográficas, la ocupación principal de esta población es la ganadería, centrada en el pastoreo de camélidos y ovinos, con una presencia reducida de ganado vacuno y equino.

[1] Ocopampa se escribe correctamente como *Uqupampa* (Pampa húmeda o Pampa mojada); Pisccoccocha como *Pisququcha* (Laguna de aves); y Ccasacorral como *Qasakancha* (Corral frío o Corral en abra). No obstante, debido a su reconocimiento oficial, se respetan estas y otras denominaciones como Urcococha, Orccococha, Choclococha, Occollo, "Juchapata", Ccoñani, Pacccha, "Jarimayo", Pultoq, etc.

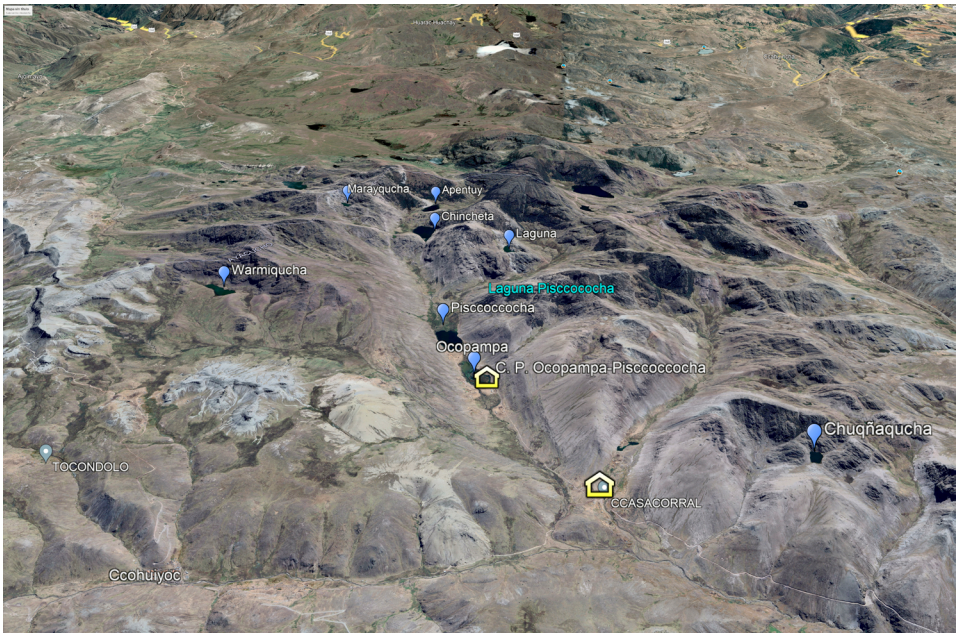

Figura 1: Área de la investigación (Foto capturada y acondicionada de Google Earth).

1. Situación problemática

El 20 de noviembre de 2022, emprendimos un viaje hacia las cordilleras de Vinchos, partiendo desde Ayacucho con el propósito de explorar una región gravemente afectada por la sequía. Siguiendo la ruta de Los Libertadores, llegamos a la comunidad de Occollo (*Uqullu*/Húmedo), desde donde continuamos por una carretera sin asfaltar. Durante el trayecto, observamos un paisaje donde los rebaños de alpacas (*Vicugna pacos*) y llamas (*Lama glama*) coexistían con la desafiante realidad de dos lagunas casi secas en Jochapata/*Quchapata*, localizadas a 4000 m s. n. m., debido a la prolongada ausencia de lluvias.

Nuestro recorrido se complementó con la observación de *aqchis* (*Phalcoboenus megalopterus*), que cumplían un papel sustancial en la limpieza del entorno al alimentarse de restos de camélidos muertos por la escasez de pastos. Las vizcachas (*Lagidium viscacia*) destacaban entre los pedregales, mientras que las alpacas se agrupaban en los humedales que lentamente se secaban. Realizamos registros fotográficos de los rebaños, las aves, las vizcachas y el paisaje árido, bajo un cielo sin nubes y un sol intenso.

Al llegar al poblado de Ocopampa-Pisccoccocha, ubicado a 4240 m s. n. m., se nos unió don Clemente López Huamanllalli, un nativo quechua cordillerano de Ccoñani/*Quñani*. Juntos nos dirigimos a las lagunas: la primera, Ocopampa, aunque seca, conservaba vestigios de humedad y vegetación de puna. Allí avistamos aves, especialmente *wachwas* (*Chloephaga melanoptera)*, moviéndose o volando en parejas. Permitimos que niños locales se sumaran a nuestra travesía hasta las orillas de la segunda laguna, llamada Pisccoccocha/*Pisquqcha*, donde los signos de marcada disminución en su nivel evidenciaban los efectos de la sequía (Ver figura 2).

Pisccoccocha ofrecía un espectáculo magnífico, reflejando en sus aguas disminuidas el cielo azul y las cordilleras circundantes. En esta laguna, gallaretas andinas (*Fulica ardesiaca*), patos (*Anas flavirostris*), *wachwas* y gaviotas (*Chroicocephalus serranus*) nadaban y sobrevolaban, demarcando su territorio con graznidos. El canto del quiviu/*kibyu* (*Tinamotis pentlandi*) resonó, presagiando la llegada de la lluvia. Don Clemente compartió su sabiduría señalando: "*Kibyuchaqa manam yanqachu waqan, paranqachik*" ("El *kibyu* no canta en vano, lloverá [...]").

Observamos el paisaje, las aguas tranquilas y las aves volando, mientras algunas alpacas de diferentes colores pastaban a lo largo de las orillas, junto a un rebaño de ovejas. Estos animales, identificados con sus aretes de cintas, parecían no tener miedo ante nuestra presencia. Al regresar, don Clemente nos guió a los corrales de ganado, conocidos como *Inkakancha* (Corrales incas), *Suqtakancha* (Seis corrales) o *Tinkikancha* (Corrales contiguos) (ver en el anexo los relatos 1 y 2, en adelante R1, R2…) (Figura 3), propiedad de Andrea, una figura mitológica que emergió de las aguas de Chuqñaqucha.

Figura 2: Lagunas Pisccoccocha y Ocopampa, y el asentamiento del C. P. Ocopampa-Pisccoccocha (Google Earth, 2023).

Figura 3: Inkakancha o Suqtakancha, corrales de origen mítico. Las aguas de Pisccoccocha y Ocopampa humedecen los pastos para los camélidos (Google Earth, 2023).

En Ccasacorral, situado a 4200 m s. n. m., el grupo decidió ascender durante una hora hasta Chuqñaqucha, que se encuentra a 4437 metros de

altitud. Según investigaciones, los términos aimaras "Cchokhña", "Chocña", "Cchojña" y "Cchojhña" pueden traducirse como "verde" o hacer referencia a un apellido. En este caso, nos encontramos con un cromotopónimo y un antropónimo: el primero describe la laguna caracterizada por su color verde; el segundo, se refiere a apellidos indígenas, como en el caso de Juan "Chocne" o "Chocna" (líder del movimiento *Taki Unquy*) (Duviols, 2021), o "Choccña", apellido contemporáneo con gran presencia en el sur de Ayacucho.

Según los lugareños, en Chuqñaqucha se encuentra la *unqina*, una planta acuática de filamentos de intenso color verde. De acuerdo con los relatos míticos R1 y R2, Andrea emergió de sus aguas cubierta con un manto verde. En cualquier caso, Chuqñaqucha significa "Laguna verde" (Figura 4).

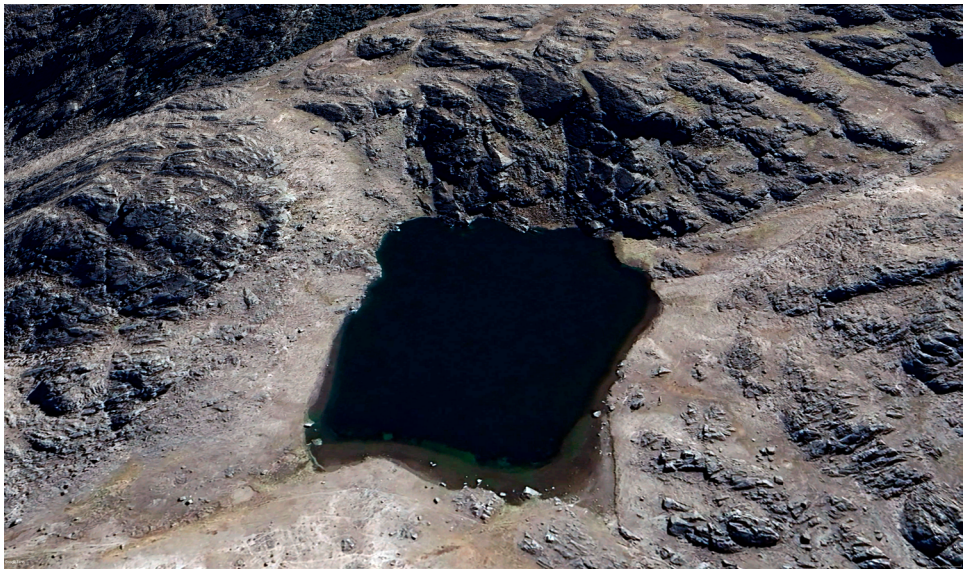

Figura 4: Chuqñaqucha (Tomada de Google Earth, 2023).

Chuqñaqucha, rodeada de imponentes montañas graníticas, reveló una dualidad: en las zonas más bajas, una alpaca pastaba en los escasos pastizales, mientras en sus aguas nadaban dos aves *uhuhus*. En la cumbre de una montaña distante, una vicuña solitaria, identificada por don Clemente como una *ylla*, observaba fijamente a la laguna y a nuestro grupo. Antes de aproximarnos a la orilla, nuestro guía realizó una ofrenda a los *wamanis* con hojas de coca, cigarros, frutas y aguardiente al pie de la montaña. Concluido el ritual, la *ylla* desapareció de nuestra vista.

En nuestro retorno, dos integrantes del grupo llenaron botellas con agua

de la laguna. Alrededor de las dos de la tarde, empezó a llover y nevar extensamente incluso hasta Pacccha (3300 m s. n. m.). La lluvia fue intermitente en los días siguientes, pero para diciembre persistía la sequía. Hasta el 6 de ese mes, cerca de un centenar de incendios forestales en la región de Ayacucho provocaron pérdidas en la agricultura, la fauna, la flora y, lamentablemente, también víctimas mortales en Quispillaqta (Sociedad LR, 2022).

2. Justificación y viabilidad

La justificación de la investigación se fundamentó en los siguientes aspectos:

Conveniencia: El estudio se centró en comprender las representaciones sociales de los sujetos analizados en relación con la fauna, las lagunas y la sequía, desentrañando sus percepciones y respuestas culturales ante la prolongada ausencia de lluvias. Este enfoque fue crucial para contextualizar las experiencias de la comunidad, proporcionando un entendimiento holístico de su realidad.

Implicaciones prácticas: El conocimiento adquirido sobre la cultura objetivada e interiorizada enriquece no solo la comprensión académica, sino que también desempeña un papel importante en el ámbito práctico. Estos hallazgos constituyen una valiosa fuente de información para los gestores locales, permitiendo así contribuir al desarrollo sostenible mediante la implementación de estrategias y políticas que fortalezcan la conexión entre la comunidad y su entorno.

Relevancia social: La trascendencia de este estudio radica en rescatar y revalorizar la herencia cultural local y regional. Al enfocarse en las representaciones sociales, tradiciones orales y creencias arraigadas, la investigación documenta la identidad cultural y contribuye a su preservación intergeneracional. Este enfoque responde a la necesidad de reconocer y celebrar la diversidad cultural en un mundo globalizado.

La viabilidad de la investigación se sustentó en cuatro pilares:

Trabajo preliminar de exploración: Una fase inicial sólida proporcionó la base necesaria para el desarrollo del estudio.

Pertinencia cultural de los investigadores: La capacidad cultural garantizó una comprensión profunda y ética de las dinámicas locales, favoreciendo la calidad y relevancia de los resultados.

Dominio del quechua por parte de los investigadores: La competencia lingüística en quechua facilitó una comunicación efectiva con los participantes, promoviendo la colaboración y el entendimiento mutuo.

Experiencia previa del equipo investigador: La experiencia acumulada por el equipo brindó un sólido marco, garantizando una implementación eficiente del proyecto y una interpretación exhaustiva y precisa de los hallazgos.

3. Problemas e hipótesis

En el contexto previamente descrito, se plantearon tres interrogantes:

a) ¿Cuál es la conexión entre la fauna y la tradición oral que configura las representaciones de los quechuas cordilleranos de Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral, en Pacccha (Vinchos, Huamanga)?

b) ¿Cuál es la relación entre las lagunas, las aves y las crianzas en las representaciones de los habitantes estudiados?

c) ¿Cómo se interrelacionan la fauna, las lagunas, la sequía y los seres humanos en las representaciones de las comunidades investigadas?

Estas preguntas buscan comprender la interacción entre la fauna, las lagunas, la sequía y la tradición oral en las representaciones de las comunidades quechuas cordilleranas de Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral en Pacccha. Cada pregunta aborda un aspecto clave para obtener una visión integral de la relación entre estos elementos en el contexto sociocultural y ambiental específico de la región.

Las hipótesis formuladas fueron:

a) La presencia de animales silvestres y domésticos en el entorno ha influido en el desarrollo de una rica tradición oral con simbología significativa, que forma parte de las representaciones sociales de los pastores quechuas cordilleranos de las localidades de Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral en Pacccha (Vinchos, Huamanga).

b) Las lagunas funcionan como *paqarinas* (lugares sagrados de origen) para los animales domésticos y se representan socialmente como aves o seres humanos, cuyas actitudes (generosas o adversas) impactan en la comunidad.

c) La sequía afecta a la fauna y la ganadería, reduciendo el contenido de las lagunas y el caudal de manantiales y arroyos. Ante esto, los pobladores responden mediante rituales y la interpretación de indicadores para prever el comportamiento del régimen hídrico.

4. Objetivos

El objetivo general de este estudio fue analizar la fauna, las lagunas y la sequía en las representaciones contemporáneas de los quechuas de los pueblos estudiados.

Los objetivos específicos fueron:

a) Explorar la relación existente entre la fauna y la tradición oral en las representaciones de los quechuas cordilleranos de Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral.

b) Analizar las representaciones de la relación entre las lagunas, las aves silvestres y las prácticas de crianza en las comunidades quechuas altoandinas estudiadas.

c) Determinar la correlación entre fauna, lagunas, sequía y presencia humana en las representaciones de los quechuas estudiados.

5. Procedimiento metodológico

El procedimiento se enmarcó en una perspectiva etnográfica con el propósito de explorar las complejas relaciones entre fauna, prácticas de crianza, lagunas y sequía en las comunidades quechuas de Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral, en Pacccha (Vinchos).

Para llevar a cabo este estudio, se emplearon métodos cualitativos, centrándose principalmente en la observación directa y las entrevistas semiestructuradas como fuentes primarias de información. Tanto la observación directa como las entrevistas, realizadas en quechua o español según la preferencia de los participantes, jugaron un papel central en la recopilación de datos.

Estos enfoques metodológicos permitieron obtener una comprensión detallada de diversos aspectos del entorno estudiado: geografía, fauna local, prácticas de crianza, poblados, estilos de pastoreo, lagunas, bofedales, efectos de la sequía y, de manera especial, tradiciones orales. Estas últimas, en parti-

cular, sintetizan las percepciones y representaciones que los pastores tienen sobre su entorno, proporcionando una perspectiva única y significativa sobre la relación entre la comunidad y su entorno natural.

Además, se complementó la investigación consultando fuentes secundarias como crónicas coloniales, literatura etnográfica y documentos relacionados, con el objetivo de enriquecer la comprensión del contexto. Antes de iniciar el trabajo de campo, se identificaron indicadores clave que guiaron la elaboración de una guía de entrevista, enfocando las preguntas en estos aspectos predefinidos.

Durante las entrevistas, se tomaban notas y se transcribían los testimonios de manera ordenada, siguiendo la estructura de las preguntas planteadas. El enfoque adoptado fue cualitativo y explicativo, centrado en comprender las percepciones de los pastores en relación con los fenómenos estudiados. El diseño, por su parte, fue no experimental y transversal, analizando variables en un momento específico.

La ruta metodológica abarcó desde la recolección hasta el ordenamiento, análisis e interpretación de información primaria y secundaria, culminando en la síntesis y exposición de los resultados obtenidos.

Los aspectos éticos y regulatorios considerados fueron:

Respeto a la lengua y cultura de las comunidades: Se garantizó el respeto por la lengua quechua y la cultura de los pastores de Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral. La comunicación durante las entrevistas se realizó en quechua y español para asegurar la comprensión.

Respeto al medioambiente: Se adoptaron medidas para preservar y respetar el entorno natural habitado por los pastores. Durante las observaciones se minimizó cualquier interferencia o impacto en la fauna, lagunas, bofedales u otros elementos.

Consentimiento informado: Antes de iniciar, se solicitó y obtuvo el consentimiento de los pastores explicando claramente el propósito, objetivos del estudio y derechos de los participantes.

Confidencialidad y anonimato: Se protegió la identidad y privacidad de los informantes asegurando no divulgar datos personales ni información que pudiera identificarlos. Los datos se trataron de forma confidencial con fines académicos.

Reconocimiento a la comunidad: En el informe final se reconoció y agradeció a los pastores y la comunidad por su colaboración. Se buscó entregar el informe generado para fomentar la reciprocidad.

6. Organización de la exposición

El capítulo uno presenta el marco teórico y los antecedentes del estudio. Explora las categorías conceptuales clave involucradas como las representaciones sociales, la tradición oral quechua y el simbolismo en dicha tradición.

El capítulo dos analiza las representaciones sociales de la fauna silvestre y doméstica presentes en la narrativa quechua de la región. Específicamente, aborda los símbolos y significados atribuidos a las aves, los mamíferos silvestres y las prácticas de cría de ganado en los relatos orales.

El capítulo tres se enfoca en las representaciones sociales de la relación entre los recursos hídricos, especialmente las lagunas, con la fauna silvestre y las prácticas de crianza. Examina cómo las lagunas desempeñan la función de símbolos de origen (*paqarinas*) en la cosmovisión quechua local.

El capítulo cuatro integra los hallazgos previos relacionando de manera sistémica los significados atribuidos a la fauna, los recursos hídricos, las sequías y el papel de los humanos según las representaciones presentes en el imaginario cultural de las comunidades estudiadas.

Por último, el anexo presenta la tradición oral recopilada en quechua de los pueblos estudiados y del área regional circundante, ya que comparten la misma área lingüística cultural. Esta estructura permite abordar los diferentes elementos de manera progresiva y concatenada, lo que conduce a una comprensión integral del tema.

CAPÍTULO I

ANTECEDENTES Y CATEGORÍAS INVOLUCRADAS

La temática fue abordada desde diversas perspectivas. Sin embargo, uno de los pioneros en este campo fue J. Murra, quien en "Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyu" (1975) analizó los comportamientos, creencias y conocimientos de los pastores prehispánicos, convirtiéndose en una referencia para los estudios actuales.

Otros estudiosos como C. Fonseca en *Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú* (1972), G. Alberti y E. Mayer en *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos* (1974), y J. Flores en "Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi: Aspectos mágico-religiosos entre pastores" (1976) se centraron en el sistema productivo y adaptativo de los pastores cordilleranos, enfatizando su dimensión económica.

Por otro lado, O. Núñez en "El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú" (1970), Gow, D. y R. Gow en "La alpaca en el mito y el ritual" (1975) y J. Earls en "La organización del poder en la mitología quechua" (1973), entre otros, enfocaron sus estudios en la dimensión ideológica, explorando creencias, rituales y simbología relacionada con el pastoreo altoandino sureño.

En el ámbito del centro sur andino contemporáneo, fueron realizados estudios como *Ritos ganaderos andinos* (Taipe, 1991), "Arquetipos, rituales y danzas en el culto al *wamani* en el centro sur andino peruano" (Taipe, 2020), *Pastores y ganados* (Quijada, 2014) y "El arte andino sobre la fiesta del Santiago de Josué Sánchez" (Taipe y García, 2016). Estos trabajos investigaron la fauna doméstica, especialmente en zonas templadas, incluyendo vacunos, ovinos, caprinos y équidos, desde una perspectiva ideológico-simbólica.

En contraste con las investigaciones mencionadas, el enfoque de este estudio se centra en analizar la interacción entre la fauna doméstica y silvestre, las lagunas y la sequía en las representaciones contemporáneas de los quechuas cordilleranos en los pueblos objeto de estudio.

Para brindar un contexto adecuado a este trabajo, hemos considerado como antecedentes específicos dos estudios locales y tres extralocales, presentados en forma cronológica. Los primeros se centraron en los impactos de la sequía en el ámbito ayacuchano, con una atención particular en las prácticas de crianza. Por otro lado, los estudios extralocales exploraron la relación entre la fauna y los seres humanos en el Altiplano peruano, así como en contextos geográficos más amplios, abarcando Chile y México.

Las investigaciones citadas subrayan la relevancia y originalidad de esta indagación al proporcionar un enfoque único que profundiza en las complejas conexiones entre la fauna, la narrativa oral y el régimen hídrico desde la perspectiva de los quechuas cordilleranos en los pueblos estudiados.

1.1. Antecedentes

a) M. E. Grebe, en "Etnozoología andina: Concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica" (1984), sintetizó los resultados de su extenso trabajo de campo realizado en Isluga (Iquique, Chile) durante los años 1977-1978 y 1982. Su objetivo primordial consistió en llevar a cabo un estudio etnozoológico desde la perspectiva del pastor, con la finalidad de identificar las categorías zoológicas émicas y su ordenación taxonómica, así como establecer vínculos entre las nociones y concepciones del pastor con respecto al pastoreo.

En el marco teórico de su investigación, Grebe adoptó una orientación cognitiva y empleó métodos y técnicas de un diseño exploratorio que integró recursos de la antropología cognitiva y simbólica. Para reconstruir la etnotaxonomía zoológica de Isluga, la autora adaptó el análisis componencial, proveniente de estudios antropológicos cognitivos. De esta manera, analizó sistemas de categorías binarias de cada paradigma, logrando reconstruir la taxonomía que ordena e interrelaciona todos los elementos previamente estudiados.

No obstante, Grebe se enfrentó a un problema metodológico al descubrir que los actores utilizaban lógicas de dimensiones diferentes proyectadas en sus etnotaxonomías, lo que dificultaba establecer los ejes lógicos de la taxonomía total. En su análisis, la autora identificó los principios que recons-

truían la realidad percibida y presentó un esquema que diferenciaba entre animales domésticos y silvestres. Según este esquema, los animales domésticos tenían dueño, obedecían, eran mansos, eran amigos del hombre, se conocían bien y comían hierbas; mientras que los animales silvestres no tenían dueño, no obedecían, eran peleadores entre ellos y con los domésticos, huían del hombre, no se conocían bien y se alimentaban de otros animales.

Las conclusiones del estudio revelaron la existencia de una etnozoología que refleja la concepción ordenada del reino animal altiplánico. Asimismo, se identificó una etnotaxonomía zoológica, agrupando a los animales regionales en conjuntos de contraste y paradigmas basados en dicotomías y divisiones émicas. También se destacó la importancia asignada a ocho animales sagrados asociados con el pastoreo, la agricultura y la reciprocidad-intercambio. Finalmente, se exploró el aprendizaje del pastor niño en el contexto de un proceso de cambio sociocultural, revelando las interacciones entre este y su fauna.

b) Ricardo Claverías, en "Conocimientos de los campesinos andinos sobre los predictores climáticos: elementos para su verificación" (2000), analizó los conocimientos de los campesinos andinos del Altiplano en relación con los indicadores climáticos, con el propósito de anticipar las condiciones climáticas. Su enfoque abarcó la verificación de la precisión de las predicciones y la evaluación del grado de error asociado. En este contexto, Claverías detalló una amplia gama de indicadores climáticos andinos, entre los cuales se destacan los fito-climáticos, basados en la observación de plantas como *karihua, sancayo* y *pulla-pulla*.

Además, exploró indicadores zoo-climáticos, centrándose en el comportamiento de aves de hábitat altoandinos, mamíferos como zorros, y anfibios y reptiles. La observación de indicadores astronómicos, como constelaciones y movimientos lunares, así como elementos meteorológicos como vientos, neblinas, nieves y arcoíris, complementaron este rico conjunto de conocimientos. Cabe destacar que Claverías resaltó la realización de experimentos de siembra en pequeñas parcelas como método predictivo.

En las conclusiones de su estudio, el autor enfatizó la importancia de incorporar estos saberes en proyectos de desarrollo rural, proponiendo la sistematización y validación con la ciencia moderna. Reconoció el potencial de los conocimientos andinos, pero al mismo tiempo, alertó sobre sus limitaciones ante la pérdida gradual de esta sabiduría tradicional.

c) E. Saucedo, en su tesis doctoral "El papel de la fauna en la cultura y la cosmovisión del pueblo Tarahumara, en el noroeste de México" (2015), buscó determinar, a través de un análisis antropológico, el lugar que ocupa la fauna en la cosmovisión tarahumara. Además, el trabajo se enmarcó en las relaciones culturales pasadas y actuales entre los pueblos indígenas del norte de México y los que históricamente han habitado el centro y sur de México contemporáneo.

El punto central del estudio fue el análisis y uso del concepto de cosmovisión, junto con un conjunto de ideas y presupuestos teóricos desarrollados en la investigación de las relaciones entre cultura, fauna y otros componentes de la naturaleza. La metodología utilizada fue etnográfica, centrándose en registrar el discurso de los mitos y otros relatos sobre la fauna, recopilados de informantes de primera mano a través de la observación directa y participante.

Entre las conclusiones del estudio se destaca que, entre los Tarahumaras, no existe una palabra específica para nombrar a los animales, sino que los llaman "cosas con alma" o "cosas que germinan", reflejando la creencia de que las criaturas comparten un vínculo ontológico con los humanos. La fauna desempeña un papel prominente en la mitología y ocupa lugares cercanos a los humanos, explicándose míticamente varias formas de comportamiento y apariencia de ciertos animales. Un elemento central de esta cosmovisión es la humanización de la fauna o la animalización de los humanos, parte esencial de sus creencias, con transformaciones que involucran a las serpientes, al agua y a los aguajes.

La concepción de la fauna permite explicar algunos procesos societales, asociaciones con Dios o con el diablo y, por tanto, con el mundo de arriba o el de abajo. Se establecen relaciones entre algunos animales y la lluvia, convirtiéndolos en elementos predictivos del régimen hídrico. Aunque la caza y la pesca están en deterioro, siguen siendo parte de su cosmovisión. La relación entre los humanos y la fauna ha experimentado una transformación dinámica y se ha reelaborado desde su propia lógica cultural. Por último, los mamíferos son los que generan una mayor empatía entre los seres humanos, seguidos de las aves, los reptiles y los insectos.

d) Roly Najarro (2020) publicó el artículo "En tiempos de cambio climático: Relación agua-hombre en localidades altoandinas de Paras y Chuschi, Ayacucho". Su objetivo fue examinar las relaciones entre el agua y el ser huma-

no en estas localidades, especialmente en el contexto de cambio climático marcado por la sequía, determinando la importancia del recurso hídrico en la visión de los pobladores altoandinos, identificando los seres míticos que habitan las fuentes de agua y describiendo sus percepciones y respuestas ante la escasez hídrica.

La metodología empleada fue etnográfica e incluyó observación participante, entrevistas y registro fotográfico de lagunas, manantiales y arroyos. Los resultados de la investigación destacaron que el agua desempeña un papel fundamental tanto en su aspecto material como simbólico en la visión local. Según el imaginario de los pobladores, las fuentes de agua son habitadas por seres míticos como el *amaru*, *illa*, sirena y *wari*.

Los campesinos han observado la progresiva disminución del agua en comparación con el pasado, atribuyendo este fenómeno al calentamiento global y al cambio climático. A su vez, vinculan estas alteraciones a causas naturales, la contaminación ambiental de origen humano y la ruptura de las relaciones recíprocas entre ellos y los seres espirituales. Ante este escenario, los pobladores despliegan un conjunto de prácticas tanto tecnológicas como simbólicas para enfrentar la escasez de agua.

e) Roly Najarro, en su tesis de antropología "Percepciones y respuestas frente al cambio climático entre los pobladores de San Juan de Tambobamba - Ayacucho" (2022), se propuso investigar las dinámicas de percepción y respuesta de la comunidad ante el cambio climático. Para llevar a cabo este estudio, el autor empleó el método etnográfico, que implicó trabajo de campo, observación y entrevistas a los pobladores. Sin embargo, la pandemia de COVID-19 introdujo desafíos logísticos en la recopilación de información en el terreno.

A pesar de estos obstáculos, los resultados de la investigación revelaron que los habitantes de la comunidad perciben cambios significativos en la lluvia, los rayos solares, la temperatura, el granizo, el viento, el rayo y la helada, elementos cruciales para sus medios de vida y supervivencia. Las conclusiones subrayan que los pobladores, frente al cambio climático, experimentan transformaciones notables en elementos clave como la lluvia y la temperatura. Afirmaron la existencia del cambio climático, señalando una transición del clima "fresco" al "caluroso". En sus explicaciones, combinan términos científicos con creencias cristianas y andinas, contribuyendo así a la complejidad cultural.

Los impactos se experimentan intensamente en la actividad agrope-

cuaria y la disponibilidad de agua, generando ansiedades. La respuesta de la comunidad combina acciones modernas y tradicionales, predominando las primeras, aunque las acciones ancestrales resurgen debido a la crítica situación climática. Estas respuestas representan estrategias concretas para afrontar los efectos climáticos, ya sea de manera preventiva o posterior a su ocurrencia.

En *resumen*, en los antecedentes revisados se destaca la diversidad de enfoques etnográficos y antropológicos aplicados a comunidades de distintas regiones. Desde el estudio de M. E. Grebe en Isluga, Chile, que reconstruyó la etnotaxonomía zoológica pastoril, hasta la investigación de Ricardo Claverías sobre los conocimientos climáticos de campesinos andinos, se evidencia la riqueza de saberes locales y su integración con la ciencia moderna. La exploración de la cosmovisión tarahumara por E. Saucedo reveló una relación intrincada entre la fauna y la cultura, mientras que Roly Najarro, en dos investigaciones separadas, abordó la interacción entre el agua y las comunidades altoandinas, así como las respuestas al cambio climático en San Juan de Tambobamba, Ayacucho. Estos estudios proporcionaron perspectivas importantes sobre la interconexión entre seres humanos, fauna y elementos climáticos, enriqueciendo la comprensión de las complejas dinámicas culturales y ambientales.

1.2. Categorías involucradas

Tres son las categorías principales involucradas en la investigación: las representaciones sociales, la tradición oral y el símbolo. Abordemos a cada una de ellas:

1.2.1. Representaciones sociales

Las representaciones sociales están estrechamente relacionadas con la interpretación semiótica de la cultura. La cultura es la memoria o inteligencia colectiva; es decir, es un mecanismo que conserva, transmite y elabora nuevos textos o mensajes codificados de una manera particular (Lotman, 1996), que organiza, modela y otorga sentido a las prácticas sociales. Lo semiótico incluye lo simbólico que contiene las representaciones sociales que se manifiestan en formas sensibles e ideales mediante expresiones, objetos, acciones, acontecimientos, cualidades y relaciones. Esta dimensión semiótica-simbólica es inherente a todas las esferas de la vida social, como la comunicación,

el pensamiento mítico, los rituales, las creencias y las diversas formas de cultura material.

Tanto la cultura como como lo semiótico y simbólico no se limitan a ser objetos de interpretación, sino que son instrumentos que intervienen en el mundo y funcionan como modelos para la acción. Es más, entre la realidad y el símbolo existe una relación dialéctica. El símbolo produce la realidad, pero al mismo tiempo es producido por ella.

Si consideramos que la cultura implica la constante producción, renovación y mutación de modelos semiótico-simbólicos en contextos históricos y sociales específicos, a través de la práctica personal y social, nos encontramos con la dificultad al pensar la cultura en su totalidad. Por tanto, resulta más viable estudiar las culturas desde una perspectiva interiorizada y objetivada. La primera se refiere a las estructuras mentales que pueden ser representaciones socialmente compartidas, ideologías, mentalidades, actitudes, creencias y conocimientos. La segunda alude a prácticas rituales, objetos cotidianos, religiosos, artísticos, entre otros.

El paradigma del habitus corresponde a Bourdieu, mientras que el de representaciones sociales fue retomado por Moscovici de Durkheim. El habitus y las representaciones sociales son conceptos homólogos. Según G. Giménez, las representaciones sociales se refieren al "conjunto de información, creencias, opiniones y actitudes respecto a un objeto determinado" (2005, p. 82).

El presupuesto de las representaciones sociales la encontramos en F. de Saussure (1994), quien dio lugar a pensar que antes de ser nombrada, la realidad no existe. El proceso de nominación es un proceso de representación mediante el cual un colectivo construye un sistema cognitivo que actúa sobre la realidad.

Las representaciones sociales resultan adecuadas para analizar las formas interiorizadas de la cultura, ya que permite acceder a los esquemas subjetivos de percepción, valoración y acción.

Las representaciones sociales desempeñan cuatro funciones principales. Primero, la función cognitiva o esquema de percepción mediante el cual se comprende y explica la realidad. Segundo, la función identificadora, que define las identidades sociales. Tercero, la función reguladora del comportamiento humano, estableciendo los límites éticos y morales. Por último, la función justificadora, que explica, justifica o legitima las posturas y comportamientos (Giménez, 2005). En consecuencia, la cultura ejerce una gran

influencia en las dimensiones económicas, políticas e ideológicas de cada sociedad.

En *resumen*, en esta investigación, con el aporte de G. Giménez, entendemos por representaciones sociales al conjunto de información, creencias, opiniones y actitudes acerca de un objeto determinado en un grupo social, en un tiempo y espacio específicos. Este término se refiere a los sistemas de valores, ideas y prácticas socialmente elaborados y compartidos que permiten a las personas orientarse en su mundo social y comunicarse entre sí, contribuyendo así a la construcción de una realidad común dentro del grupo.

1.2.2. Tradición oral

G. Giménez (2005) postuló que la tradición oral es uno de los modos de archivo de la memoria colectiva en sociedades tradicionales, mientras la escritura cumple ese papel en las sociedades modernas. Sin embargo, ninguna de las dos existe de manera pura, por lo tanto, ambas coexisten en diferentes grados de equidad, subordinación o dominancia.

Según nuestro autor, la tradición oral es característica de sociedades tradicionales, donde la visión mítica del mundo está arraigada en las creencias colectivas. La producción, conservación y transmisión de esta tradición recae en un grupo social compuesto por sacerdotes, ancianos, trovadores y especialistas en rituales.

Este archivo de la memoria colectiva está compuesto por relatos orales y otros elementos de la oralidad, como proverbios, máximas, poemas y cantos, que son memorizados por los sujetos y se transmiten de boca en boca y de generación en generación (Giménez, 2005).

No obstante, más allá del pensamiento mítico y religioso, la tradición oral también incluye testimonios de experiencias directas e indirectas que, según Vansina (1967), se convierten en fuentes históricas, ya que hacen referencia al pasado individual o colectivo y se transmiten oralmente. La separación entre ambos géneros no es absoluta, ya que hay procesos históricos que se mitifican y mitos que se transforman en cuentos.

Es importante tener en cuenta que, como productos culturales, las tradiciones son inventadas. Por lo tanto, su producción, circulación y consumo pueden funcionar como dispositivos de dominación o como mecanismos contestatarios. Además, las tradiciones son cambiantes, y aquellas que permanecen estáticas están condenadas a desaparecer o a convertirse en retró-

gradas. El cambio implica la incorporación de elementos temporales, espaciales y sociales que contextualizan la tradición.

En culturas tradicionales, la topografía adquiere una importancia especial como centros mnemotécnicos o puntos de referencia para los recuerdos. Los calendarios, los ciclos festivos, los sentidos conmemorativos, las celebraciones rituales, los gestos corporales organizados y prescritos por los ritos, las ceremonias sagradas, las coreografías y las danzas también son elementos significativos. Además, las instituciones constituyen lugares de objetivación de la memoria y se transmiten en forma de tradiciones orales, siendo parte integral de las representaciones sociales de estas sociedades.

Las comunidades objeto de estudio poseen una tradición oral sumamente variada, que abarca expresiones como plegarias, conjuros, fórmulas rituales, poesía, canciones, paremias, adivinanzas, refranes, máximas, dichos, aforismos, chistes, apodos, historias orales, leyendas, rumores, chismes, mitos, cuentos, fábulas, insultos rituales, cantos diversos, entre otras manifestaciones. Sin embargo, en esta ocasión, nos centraremos exclusivamente en las tradiciones relacionadas con la fauna, el territorio, la toponimia y los seres espirituales.

En *resumen*, tomando en cuenta los aportes de Giménez (2005) y Taipe et al. (2022), en esta investigación entendemos la tradición oral como un mecanismo de transmisión cultural intergeneracional, propio de las culturas tradicionales con pensamiento mítico, que se realiza a través del uso del lenguaje verbal en una relación directa entre el emisor y el receptor.

1.2.3. Símbolo

La categoría del símbolo es polisémica, con una amplia gama de significados que varían según la construcción desde la lingüística, la semiótica, la antropología u otras disciplinas. Esta complejidad se ve influenciada por las tendencias disciplinarias, las épocas y los contextos en los que se utiliza. Además, el término ha sido utilizado en sentido amplio y restringido, ya sea para entender la cultura como un conjunto de sistemas simbólicos o para considerar al símbolo y al signo como subcategorías del *signum*.

Cuando se establece que el signo evoca lo semiológico y el símbolo lo simbólico, se plantea una contraposición entre ambos conceptos. Sin embargo, como mencionó Trevi (1996), el símbolo es una región dentro del continente del signo.

En esta investigación, adoptamos la definición propuesta por N. Taipe (2021), quien describió al símbolo como una representación psíquica de naturaleza analógica e icónica, con cierto grado de convencionalidad. Además, como elemento estable en un continuo cultural, el símbolo tiene la capacidad de representar, revelar, evocar, reemplazar, tipificar o transportar.

En *resumen*, a decir de N. Taipe, las características que complementan a esta definición son:

a) El símbolo no es una representación totalmente arbitraria; por tanto, es analógico (motivado), inadecuado, con cierto grado de convencionalidad y es icónico; en contraste, el signo es una representación arbitraria *a priori* y convencional *a posteriori*; en consecuencia, es inmotivado y exacto.

b) El símbolo es estímulo/respuesta con representación psíquica, diferente de la señal y el indicio que no tienen esa representación.

c) Entre la realidad y el símbolo existe una relación dialéctica: la primera produce al segundo y viceversa. Entre ambas puede existir una relación paralela, una relación de causalidad, una relación especular, una relación de covariación, una relación dialéctica y una relación constructiva de la realidad.

d) Representar revelando es la función principal del símbolo, pero también evoca, reemplaza, tipifica o transporta.

e) Los símbolos son elementos estables en la vida cultural, nunca pertenecen a un solo corte temporal, vienen del pasado y se proyectan al futuro.

f) El símbolo es invariante y variante, recibe la influencia de su contexto cultural, pero al mismo tiempo lo transforma.

g) Por último, el símbolo es una dimensión que adquiere un objeto cuando este asume las funciones de revelar, evocar, reemplazar, tipificar o transportar, siendo común en ellos las propiedades de la metáfora y la analogía.

CAPÍTULO II

FAUNA Y TRADICIÓN ORAL EN LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

En el punto de partida de nuestra investigación, hemos constatado la presencia de una variada fauna, dividida en dos categorías: silvestre y doméstica. Es importante considerar las reflexiones de M. Grebe (1984), quien aportó nociones precisas para diferenciar estos dos grupos. Según Grebe, los animales domesticados, que comparten entornos hogareños con los seres humanos, se caracterizan por tener propietario, obedecer instrucciones, exhibir un comportamiento dócil y amistoso, estar familiarizados con su entorno y alimentarse principalmente de hierbas.

En contraste, los animales que viven en estado silvestre no tienen propietario, no responden a órdenes humanas, pueden mostrar comportamientos agresivos entre ellos y hacia los animales domésticos, evitan la proximidad con los seres humanos, tienen un conocimiento limitado de su entorno y juegan un papel activo en la cadena alimentaria al depredar otras especies animales. Esta dicotomía entre la fauna doméstica y silvestre establece un marco conceptual sólido para explorar las complejidades de las interacciones entre los seres humanos y animales en distintos contextos ambientales.

A través de entrevistas con pastores y habitantes de las tierras altas, se ha revelado la complejidad de los roles que desempeñan estos animales, no solo en el equilibrio ecológico y la economía, sino también en el contexto cultural de la comunidad. Estos animales representan una presencia física y

constituyen el fundamento desde el cual surgen diversas manifestaciones de tradiciones orales y un sistema de creencias que moldea la cosmovisión de estos pueblos.

Las tradiciones orales abarcan mitos, cuentos, fábulas, leyendas, canciones, poesía, etc., y son los elementos que enriquecen y dan forma a las representaciones en el imaginario de los habitantes andinos de esta región. Estas narrativas no solo actúan como testimonios de la interacción entre los seres humanos y la fauna local, sino también como componentes esenciales que enriquecen el panorama cultural de la comunidad altoandina.

2.1. La fauna altoandina

2.1.1. La fauna silvestre

Aves: Durante las conversaciones con los pastores de las tierras altas, se reveló una diversidad notable de aves en sus comunidades. Entre las especies mencionadas se destacan el matamico (*aqchi*), el gavilán (*anka*), el chalato, el cóndor (*kundur*), la gallareta, la gaviota (*qillwa*/*liqlis*), el halcón (*waman*), el pájaro carpintero (*akakllu* o *pitu*), el *kiwi*, la perdiz grande de puna (*kibyu*), diversos patitos, el *pukupuku*, el *quqan* (multicolor con cuello amarillo y plagado de piojos, que canta para invocar la lluvia), el pájaro amarillo (*qillu pisqu*), el pájaro de las nevadas (*riti pisqu*), el "saca caballo", el búho (*tuku*), el pájaro gris (*uqi pisqu*), el ganso andino (*wachwa*), el arriero de pico negro (*waychaw*), el ibis negro (*yanawiku* que también canta invocando las lluvias), la perdiz (*yutu*) y otras.

En este ecosistema, las aves desempeñan diversos roles, tanto ecológicos como culturales, revelando su importancia en múltiples dimensiones. Algunas especies cumplen la función de indicadores del régimen hídrico local, facilitando así el seguimiento de las variaciones en el ciclo del agua. Otras aves están estrechamente ligadas a la medicina tradicional debido a sus propiedades curativas reconocidas para ciertas enfermedades, destacando su contribución con la salud y el bienestar de la población.

Además, algunas aves desempeñan un papel cultural importante al ser anunciadoras simbólicas de la muerte, mientras que otras se asocian metafóricamente con la seducción en estas sociedades, revelando la complejidad simbólica atribuidas a las diferentes especies. Por último, ciertas aves desarrollan hábitos migratorios estacionales que evidencian su conexión con

tierras distantes, revelando la complejidad de sus movimientos y su relación con entornos más amplios.

Es interesante notar que, según indicó E. Saucedo (2015), la observación de los patrones migratorios de las aves sirve como un recurso valioso para los campesinos, permitiéndoles coordinar actividades estacionales como el barbecho, la siembra y la cosecha. Esta conexión entre las aves y las actividades agropecuarias destaca la interdependencia existente entre la fauna y las actividades humanas, revelando una relación simbiótica que trasciende las dimensiones ecológicas y culturales en este ecosistema.

Cada una de estas aves establece, de manera única, una compleja red de interdependencias ecológicas, culturales y espirituales con los diversos elementos de su hábitat. Esta compleja red de relaciones es la que da forma a la abundante biodiversidad y a la riqueza natural de este ecosistema, así como a las tradiciones que pincelan la cultura de los pueblos altoandinos.

Mientras algunas de estas aves han evolucionado adaptándose a la vida acuática, ocupando ríos, lagunas y áreas pantanosas como sus dominios, otras han optado por establecerse en la aridez de los suelos de las punas desérticas. Un tercer grupo se refugia en las zonas montañosas, ya sea en las escarpas cordilleranas, valles o quebradas con ríos. Algunas prefieren desafiar los límites del entorno natural y humano al hacer sus nidos en los muros de las ruinas de las casas o en las paredes de los abismos de granito. Cada una de estas elecciones revela la diversidad de adaptaciones que estas criaturas han desarrollado para conquistar una variedad de hábitats, desafiando con su presencia los límites geográficos y ambientales.

A pesar de habernos enfocado en observar directamente algunas aves, hemos tenido limitaciones de solo escuchar los cantos de algunas especies, mientras que otras fueron registradas únicamente a través de la información obtenida en las entrevistas. Aunque avistamos algunas especies, como el cóndor, en diferentes lugares del centro-sur andino, lamentablemente, en el área estudiada no tuvimos la fortuna de presenciarlas. No obstante, durante las entrevistas se reveló que, durante la sequía de 2022, debido a la gran mortandad de alpacas, muchos cóndores se hicieron presentes en varias ocasiones para alimentarse de los cadáveres dejados por este fenómeno natural. Este acontecimiento ilustra la interconexión entre estas aves y los eventos naturales, resaltando su papel vital en la dinámica de la vida y la muerte en estas tierras altas cordilleranas.

Mamíferos silvestres, reptiles y anfibios: La información recopilada a través de entrevistas a los pastores de los pueblos circundantes reveló una abundante presencia de mamíferos terrestres que dan vida y movimiento al entorno natural. Entre ellos, destacan el puma, un gran cazador; el zorro, astuto habitante de los cerros; y la vizcacha, curiosa y esquiva en su hábitat. Los testimonios de los pastores pincelaron una imagen viva de la biodiversidad local, mencionando la coexistencia de pumas, vicuñas, vizcachas, zorros, mofetas y gatos salvajes.

Los zorros, compartiendo su hogar con pumas y gatos salvajes en los cerros, añaden capas de complejidad a la ecología local. Aunque en tiempos pasados las vicuñas eran abundantes, hoy su número ha disminuido; sin embargo, de cuando en cuando aparecen, aunque no se sabe de dónde vienen. Además, la narrativa incluye a los cérvidos (venados), comadrejas y *ukumaris* (osos andinos) que, lamentablemente, ya no son avistados. Lagartijas, culebras de altura y batracios complementan el panorama, subrayando la diversidad de este ecosistema. Esta fauna ilustra la estrecha interconexión entre la comunidad y la vida salvaje que comparten su hogar con estos pueblos.

Esta fauna desempeña roles vitales en el medio, dando inicio a complejas dinámicas ecológicas. Algunos actúan como depredadores, como el puma, el zorro y la comadreja, que juegan un papel sustancial en la regulación del equilibrio poblacional al controlar las especies de presas. Por otro lado, se observa que otros actúan como presas de caza, como los cérvidos y las vizcachas, contribuyendo de esta manera con la compleja red trófica que caracteriza este hábitat.

Estos animales, apreciados por diversos aspectos como su carne, piel y propiedades curativas o mágicas, condensan una simbología compleja, adquiriendo además significados culturales y económicos para la población estudiada. El dualismo de su actividad diurna y nocturna añade una dimensión de complejidad a la vida salvaje en esta región. Así, mientras algunos están vinculados al régimen hídrico, otros son actores clave en la mitología y los cuentos tradicionales enraizados en los pueblos estudiados. Esta conexión de funciones y significados subraya la importancia y la interacción entre la fauna local y la vida cotidiana de los pastores altoandinos, creando un entramado interconectado donde la naturaleza continúa siendo fuente de fascinación y misterio.

En *resumen,* las conversaciones con los pastores de las tierras altas revelaron una variada fauna aviar en sus comunidades, con especies como el

matamico, el gavilán, el chalato, el cóndor, la gallareta, la gaviota, el halcón, el *kiwi*, el *kibyu*, diversos patitos, el *pukupuku*, el *quan*, el *qucan*, el *qillu pisqo*, el *riti pisqo*, el "saca caballo", el búho, las alondras, el *uqi pisqu*, la huallata, el *waychaw*, el ibis negro y la perdiz. Estas aves desempeñan roles diversos en su entorno, vinculándose con el régimen hídrico, la salud, la muerte, la seducción y la migración. La observación directa abarcó algunas de estas aves, mientras que otras solo se percibieron a través de sus cantos. En cuanto a los mamíferos silvestres, reptiles y anfibios, la vida en los campos circundantes reveló la presencia del puma, el zorro y la vizcacha, que comparten su hábitat con mofetas y gatos salvajes. Además de estos, se encuentran lagartijas, culebras de altura y batracios. Esta fauna desempeña roles vitales en la ecología local, actuando como condensadora de una simbología compleja y adquiriendo significados culturales y económicos, destacando la interconexión entre la vida salvaje y la cotidianidad de las comunidades.

2.1.2. La fauna doméstica

La crianza en área de estudio se configura principalmente con animales nativos, como la alpaca, la llama y la vicuña, que han desempeñado un papel fundamental en la vida de las comunidades locales desde tiempos ancestrales. Estos animales originarios se entrelazan con otros introducidos durante la época colonial: vaca, caballo, perro y gato que se integraron rápidamente en la ganadería andina. La presencia de esta diversidad ganadera no solo satisface las necesidades esenciales como la lana, la carne, lácteos, el transporte y tracción, sino que también refleja la hibridación cultural y la adaptabilidad de las comunidades locales a lo largo de la historia.

De forma paralela a los animales silvestres, los integrantes de la fauna doméstica cumplen diversas funciones esenciales en la vida cotidiana de la población altoandina. No solo contribuyen con recursos como carne, lana o pelo y cuero para la alimentación, la creación de tejidos y la curtiembre, sino que también participan en el trueque con productos provenientes de las zonas templadas. Además, los animales domésticos desempeñan roles activos en tareas laborales: tracción, carga y cabalgata. Estos animales no solo son inspiración para la artesanía local, sino que también ocupan roles específicos: los perros actúan como guardianes de hogares y rebaños, o los gatos se convierten en compañeros inseparables de los humanos. Más allá esta utilidad práctica, estos animales ocupan un lugar en los ámbitos de las creencias

y tradiciones mágico-religiosas transmitidas oralmente por los pueblos quechuas de la región estudiada.

En *resumen,* la crianza en la zona estudiada se caracteriza por la presencia de alpacas y llamas, fundamentales en la vida de las comunidades locales desde tiempos ancestrales. A estos camélidos se suman animales introducidos por los españoles en la época colonial, como la vaca, la oveja, el caballo, el perro y el gato, evidenciando la adaptabilidad cultural de las comunidades a lo largo de la historia. Tanto la fauna doméstica como la silvestre desempeñan funciones cruciales en la vida cotidiana, proporcionando recursos esenciales, participando en tareas laborales y ocupando un lugar significativo en las creencias mágico-religiosas transmitidas a través de la tradición oral de los quechuas cordilleranos en estudio.

2.2. La tradición oral relacionada con la fauna

2.2.1. Las aves en la tradición oral

El *aqchi* (*Phalcoboenus megalopterus*), también conocido como matamico, carancho, caracara, *allqamari*, *kurikinki*, "El caballero", "Benito", "Chinalinda", *huarahua* y otros, emerge como un personaje fascinante en las tradiciones orales de la región. Según estas narrativas (por ejemplo, ver R19 y 20), esta ave tiene la capacidad de transformarse en un apuesto joven que, vestido con elegancia, visita las estancias de las pastoras durante la noche y las seduce. Una vez consolidada la pareja, el *aqchi* compromete la realización de labores agrícolas con numerosos peones (otros *aqchis*) y solicita a la joven que le lleve el almuerzo, de preferencia tallarines o tripitas fritas.

Sin embargo, la narración da un giro inesperado cuando la mujer, al llegar al lugar del supuesto barbecho, se encuentra solo con matamicos volteando las heces secas de las vacas en busca de gusanos. Al confrontar a su pareja, descubre que ha sido engañada por el *aqchi*, quien, al recibir golpes con un palo, revela su verdadera forma de ave al morir (Figura 5).

Figura 5: Aqchi o carancho andino en Ocopampa-Pisccoccocha (N. Taipe, 2022).

Esta narrativa vincula elementos humanos, fauna y actividades agropecuarias, utilizando la analogía para ilustrar la transformación del ave. Los tallarines y las tripitas fritas solicitados simbolizan las lombrices que el *aqchi* disfruta, mientras que la metáfora del barbecho refleja el acto de las aves al voltear las heces secas de los vacunos, buscando gusanos como fuente de alimentación. En esta narración, la conexión entre el mundo humano y la naturaleza se presenta de manera vívida y simbólica, destacando la riqueza cultural y la interpretación única de la interacción entre el hombre y su entorno.

Cuando los pastores observan peleas violentas entre los *aqchis*, los relacionan con el régimen hídrico, pues tras estos episodios suelen producirse lluvias abundantes. Además, el matamico desempeña un papel importante en el ecosistema por su función carroñera. Su participación activa contribuye con la limpieza de cadáveres animales, desempeñando así un papel clave en la eliminación de contaminantes del entorno. Según los informantes, la presencia masiva de *aqchis* en casos de muerte de animales se debe a la atracción mutua entre ellos.

Esta narrativa no se limita al ámbito de las alturas de Vinchos, sino que tiene

un alcance regional, tal como revela la información recopilada, especialmente en el área del centro-sur andino peruano (Taipe, 2015).

El cóndor (*Vultur gryphus*), conocido como *kundur* en quechua ayacuchano y *kuntur* en quechua cusqueño y en aimara (Figura 6), se presenta en las tradiciones quechuas como una figura enigmática capaz de transformarse en un hombre vestido de traje negro y portando una chalina blanca (R22). Esta habilidad transformadora es explotada cuando el cóndor se aproxima estratégicamente a las pastoras en cordilleras altoandinas. Mediante engaños, las secuestra llevándolas a su guarida, generalmente situada en montañas con abismos, con la intención de convertirlas en sus mujeres. A pesar de los esfuerzos de la madre por encontrar a su hija raptada, esta permanece en el abismo lamentándose por la carne cruda arrojada por el cóndor. Con el tiempo, la joven da a luz a un bebé y, de manera astuta, logra escapar durante una salida para lavar pañales. Con astucia, pide a unos sapos que golpeen el agua para despistar al cóndor.

Ante la desaparición de la mujer, el cóndor se dirige a la casa de la joven. Sin embargo, al descubrir su verdadera naturaleza, los familiares lo ahuyentan con palos, leños y piedras, asegurando así que el cóndor no regrese más. Es importante destacar que esta narrativa, que ha sido respaldada por varios estudios, incluyendo los de Payne (1984), Hernández (2018) y otros, refleja la complejidad de las creencias, temores y relaciones sociales en las culturas andinas. En conjunto, esta tradición oral ilustra la complicada interacción entre humanos y la naturaleza, proporcionando una perspectiva interesante sobre la cosmovisión andina.

El simbolismo del cóndor es profundamente significativo, ya que se le considera un portador de características solares y desempeña el papel de enlace entre los mundos superficial y celestial. En los manuscritos de Huarochirí, se asocia con Cuniraya Wiracocha, quien, al proporcionar información alentadora en la persecución a Cahuillaca, le pronunció estas palabras: "Siempre vivirás alimentándote de todos los animales de la puna; cuando mueran, ya sean huanacos, vicuñas u otros, tú solo te los comerás, y si alguien te mata, él a su vez morirá" (Taylor, 2011, p. 27).

Figura 6: El cóndor andino (F. Gimeno, 2015, https://n9.cl/6icd7).

En la mitología quechua contemporánea del norte de Tayacaja (R16), se relata que, durante una sequía que afectaba a los pueblos, un hombre decidido se despojó de su ropa y yació como cadáver en una pampa. Inmediatamente, un cóndor lo rodeó, confirmando la supuesta muerte del humano. Luego, el ave alertó a su bandada que acudió rápidamente. Antes de emprender el festín, una de las aves declaró que la gente perecía únicamente por la carencia de agua, la cual yacía oculta bajo una imponente roca o un frondoso árbol. Tras esta revelación, el primer cóndor asestó el primer picotazo. Sin embargo, el humano, por efecto del dolor, lanzó un gran grito que espantó a las aves. Al regresar, el hombre informó a su comunidad sobre lo que había escuchado de las aves. Excavaron bajo la roca y el frondoso árbol, hallando una gran fuente de agua que no solo aplacó su sed, sino que también les brindó suficiente caudal para irrigar sus campos de cultivo (Taipe, 2023; Taipe et al., 2023b).

La acción del hombre de desnudarse y yacer como un cadáver constituye un acto ritual de invocación a las fuerzas naturales en un momento de crisis, como la sequía. Estos rituales son comunes en sociedades que dependen estrechamente del entorno natural para su subsistencia. El cóndor, al rodear al hombre "muerto" y comunicar la situación a su bandada, simboliza una

conexión entre el mundo terrenal y el espiritual; es decir, es mensajero entre lo divino y lo humano.

La narrativa destaca la percepción de la sequía como una manifestación de desequilibrio en la naturaleza. La solución propuesta por el cóndor, señalando la ubicación del agua, sugiere una interpretación simbólica de la importancia de comprender y respetar el entorno natural para asegurar la supervivencia. Además, el relato mítico enfatiza la importancia de la colaboración y la comunicación dentro de la comunidad: el hombre, al compartir la información, impulsa una acción colectiva para buscar la fuente hídrica, reflejando la importancia de la solidaridad en tiempos difíciles. La excavación exitosa bajo la roca y el árbol frondoso simboliza la capacidad comunal de gestionar los recursos naturales de manera sostenible. La obtención de agua no solo resuelve la crisis inmediata de la sequía, sino que también proporciona una solución a largo plazo para la irrigación de los campos de cultivo, demostrando la sabiduría y la adaptabilidad cultural.

En los relatos contemporáneos, el cóndor desempeña el papel de ayudante del zorro durante su travesía celestial para participar en una festividad de aves (Morote, 1958; Taipe et al., 2023b; Tomoeda, 2013). En este proceso, el zorro se erige como un héroe cultural, ya que su participación en la festividad, marcada por el consumo de semillas y su posterior caída accidentada, explota su abdomen, dispersando así los alimentos para beneficio de los seres humanos (R25 y 26).

Si bien en este contexto el cóndor es un colaborador, en otros relatos, esta ave y el cánido son presentados como rivales. Por ejemplo, en una narrativa donde compiten para resistir el frío en la alta cordillera, el cóndor emerge victorioso al devorar a su "compadre", el *atuq* (R29).

El texto menciona cuentos contemporáneos que involucran al cóndor y al zorro en situaciones diversas, y puede ser interpretado desde una perspectiva antropológica considerando varios elementos.

En estas narrativas, el cóndor y el zorro trascienden su condición animal para representar arquetipos culturales porque encarnan valores, habilidades o comportamientos que los humanos los atribuye. La condición de héroe cultural del zorro está relacionada con los beneficios que otorga la humanidad. Las relaciones tensas entre cóndor y zorro reflejan las complejidades de las relaciones en la sociedad mientras su rivalidad sugiere una metáfora sobre la competencia por recursos naturales. La conexión entre las acciones de los animales y sus impactos en los humanos destaca la interdependencia

entre la naturaleza y la sociedad. Las acciones de los animales no solo afectan su propio destino, sino que también tienen consecuencias directas para la humanidad, lo que podría simbolizar la relación compleja y simbiótica entre la sociedad y la naturaleza.

En los Manuscritos de Huarochirí, el cóndor y el zorro se presentan como opuestos cósmicos, asociados al sol y la luna, respectivamente. A pesar de esta dualidad, comparten algo en común; ambas especies funcionan como depósitos de sabiduría. Este fenómeno se evidencia en el intercambio de información entre el zorro de arriba y el de abajo, analogía que se asemeja a la transmisión de conocimientos entre los cóndores, como cuando revelan la ubicación del agua.

El cóndor, asociado con el poder, el sol, los *wamanis*, la aridez, el calor y lo masculino, desempeña roles fundamentales en las culturas andinas, formando parte integral de elementos mágicos y religiosos. En este contexto, según lo narrado por Arguedas, los *wamanis*, representados por el cóndor, son invocados *pongos* o sacerdotes andinos (Arguedas, 1973, 1977, 2012). Esta conexión con lo sagrado subraya la importancia espiritual del cóndor en el imaginario andino.

En tiempos antiguos, la utilidad práctica del cóndor también era evidente, ya que los viajeros llevaban el buche de esta ave como medida preventiva contra el mal de altura o soroche al atravesar cordilleras elevadas. Además, persiste la creencia, respaldada por la tradición, de que el buche del cóndor tiene propiedades curativas para enfermedades musculoesqueléticas y respiratorias, señalando la conexión entre la medicina tradicional y la naturaleza.

Desde tiempos prehispánicos hasta la actualidad, las danzas del cóndor continúan siendo una expresión cultural viva en varios lugares del Ande peruano como en Cusco, Puno, Ayacucho y Apurimac. Este legado cultural ha quedado plasmado en las acuarelas del obispo Baltazar Jaime Martínez Compañón del siglo XVIII (2015) (Figura 7).

Figura 7: La danza de los cóndores (B. J. Martínez Compañón, s. XVII/2015).

Por último, el cóndor, al igual que el *aqchi*, otro rapaz, desempeña un papel clave en el equilibrio del medio ambiente. Su función como consumidor de carroña contribuye de modo importante con la limpieza del entorno. Estas características, donde el cóndor se presenta tanto como símbolo cultural y espiritual y como actor ambiental, subrayan su importancia múltiple en las narrativas de las culturas andinas y su influencia continua en diversas esferas de la vida de la región.

La gaviota andina (*Chroicocephalus serranus*), llamada en quechua como *qillwa, liqlis, liqi-liqi*, es un ave que habita en lagunas, pantanos y riachuelos. Se trata de aves territoriales que, cuando notan la presencia de un extraño, sobrevuelan graznando enojados (Figura 8). No hemos encontrado relatos que den cuenta de su transformación en humanos, en cambio en varios puntos del país como Junín, Pasco y el Altiplano, hay danzas llamadas "*liqi-liqi*" o "q*uilludanza*", que se trata de personas con atuendos parecidas al ave, con

alas, plumas, cola y cabeza con pico. Según, las creencias dicen que la danza invoca a las lluvias. Del mismo modo se dice que estas aves hacen una especie de zapateo sobre el suelo con la finalidad de estimular la salida de las lombrices de las cuales se alimentan.

Figura 8: Gaviota en Ocopampa-Pisccoccocha (N. Taipe, 2022).

En el altiplano, de acuerdo con las observaciones realizadas por R. Claverías (2000), los chillidos de las gaviotas no solo son característicos, sino que también funcionan como indicadores de las condiciones meteorológicas. Según sus investigaciones, el sonido peculiar emitido por estas aves se convierte en una señal anticipada de la proximidad de tormentas. No obstante, el rol predictivo de las gaviotas no se limita únicamente a las tormentas; el color de su plumaje también es otro pronosticador meteorológico.

Cuando el plumaje de las gaviotas adquiere un tono más blanco de lo usual, según las observaciones de Claverías, sugiere la inminencia de una granizada que podría tener consecuencias negativas para los cultivos, alertando así a la comunidad sobre la necesidad de tomar precauciones.

Además, el comportamiento de las gaviotas al surcar el espacio de una comunidad sin detenerse agrega otra dimensión a su función como indicadores meteorológicos. Este comportamiento, según Claverías, señala la

proximidad de heladas que podrían resultar perjudiciales para los cultivos locales. La omisión de un aterrizaje por parte de las gaviotas se interpreta como una advertencia sobre las condiciones climáticas adversas que podrían afectar de manera significativa la salud de los cultivos.

En *resumen*, las observaciones de R. Claverías revelan la compleja y sutil red de señales que las gaviotas proporcionan en el altiplano, ofreciendo a las comunidades información valiosa sobre eventos meteorológicos críticos que podrían afectar la seguridad de los cultivos. Este conocimiento local no solo resalta la interconexión entre la fauna y el clima, sino que también destaca la importancia de las observaciones tradicionales en la adaptación y la toma de decisiones en entornos agrícolas.

El quiviu*/kibyu (Tinamotis pentlandi),* también conocido como perdiz de la puna, *kiula, "pisacca", "pesacca", "quello", "willwe", lluthu* de la cordillera, *kuli, kiwa, "keu", chiu* y *wilwi* (Pizarro, 2020) (Figura 9), se encuentra mayormente en las regiones altoandinas cordilleranas, específicamente en lugares como Ocobamba-Pisccoccocha (Huamanga), Paras (Cangallo) y Santa Bárbara (Huancavelica). A pesar de ello, su hábitat abarca desde Chile, Argentina y Bolivia hasta la sierra central peruana. Los habitantes de las comunidades estudiadas han proporcionado información valiosa acerca de esta ave, destacando que su canto sirve como un indicador fiable de la llegada de la lluvia. De manera similar, cuando los *kibyus* anidan en las partes altas de las cordilleras, funcionan como indicadores de temporadas con abundantes lluvias.

Este fenómeno natural, observado con alegría por los pastores cordilleranos al escuchar la melodía característica de estas aves, revela un detalle interesante; según las narrativas locales, los *kibyus* tienen la costumbre de entonar su canto ("*¡Kibyu! ¡Kibyu! ¡Kibyu*!") mientras realizan un movimiento rotatorio en círculo. Las aves *kibyus* suelen ser vistas en grupos pequeños y prefieren desplazarse a pie, optando por volar solo cuando se enfrentan a situaciones de peligro. Además, destacan por su notable habilidad para mimetizarse con el entorno.

Figura 9: Kibyu o perdiz de puna (J. Aihartza, 2019, https://n9.cl/s1vhd).

Durante el Corpus Christi, celebrado en junio en Colcabamba (Tayacaja), se lleva a cabo la ***biga*** *wantuy* (o *kullu wantuy*). En esta actividad, grupos de hombres provenientes de los anexos y algunos barrios deben traer troncos desde lugares lejanos para colocarlos en cada esquina de la plaza de armas del pueblo. Una de las fases de este ritual incluye una danza llamada "*kibyu*" o "*quiviu*". En esta danza, el músico que toca la *tinya* y el *pinkullu* se ubica en el centro, mientras los demás participantes bailan en círculo a su alrededor, alternando la dirección de la danza y gritando "¡*Hurya*! ¡*Hurya*! ¡*Hurya*!". Esta danza imita los movimientos de las aves *kibyu* aunque el canto fue reemplazado por otro grito (Figura 10).

Aunque el término "*kibyu*" o "*quiviu*" no tiene equivalencia en quechua ni aimara, se identifica en el jacaru. Este dato lingüístico resalta una conexión intrigante, ya que las lenguas aimaraicas, que incluyen al jacaru, aimara y cauqui, sugieren un trasfondo histórico. La presencia del ornitónimo jacaru en las cordilleras ayacuchanas y huancavelicanas plantea la posibilidad de que, en el pasado, estas tierras fueron testigo de un desplazamiento de lenguas aimaraicas. Posteriormente, este escenario lingüístico pudo haber sido

desplazado por el quechua, lo que ofrece una perspectiva interesante sobre la evolución cultural y lingüística de la región. La comprensión de estos detalles contribuye a enriquecer nuestra visión de la historia y la interacción entre las comunidades y su entorno.

Figura 10: Danza del kibyu realizada los yuraq saqus en cuyo centro se encuentra el músico que toda la tinya y el pinkullu (T. Hinostroza, 1958).

Las *wachwas* (*Chloephaga melanoptera*) son gansos andinos denominados también como huallatas (Figura 11). Se trata de aves que habitan las lagunas, los bofedales y riachuelos de las altas cordilleras. Aunque estén en bandadas numerosas, suelen estar en parejas. Algunos humanos los cazan por su carne y otros recolectan sus huevos. Son muy sociables, en las riberas y aguas de Pisccoccocha, hemos observado que comparten el espacio con los camélidos, las gallaretas y los patos.

Como describió S. Guerrero (2015), la *wachwa*, a través de dos eventos distintivos, comunica cambios estacionales. Durante las noches lluviosas, emite un característico canto "*taqa-taqa*" en las lagunas y las pampas, marcando el inicio anticipado del verano. Además, asciende en formaciones organizadas por laderas, cerros y lomas, deteniéndose en rocas y peñas, lo cual indica el comienzo o la continuidad de la temporada de lluvias.

Figura 11: Wachwa (Suma Yapu, 2020, https://n9.cl/5v3yq).

Esta ave desempeña un papel significativo en diversas tradiciones orales, siendo particularmente un antagonista de *Antuku* o el zorro andino. Según los relatos de nuestros informantes (R31), el zorro notó que los polluelos de la *wachwa* tenían patitas rojas y, al preguntar sobre la razón de este color, el ave explicó que se debía a que había construido un horno, después de calentarlo, introdujo a los polluelos y, al día siguiente, salieron con las patitas rojas. Inspirado por este testimonio, el zorro intentó replicar el proceso con sus cachorros; sin embargo, al destapar el horno al día siguiente, descubrió horrorizado que sus hijos estaban carbonizados.

Enfurecido, el zorro buscó al ave que pastaba en la orilla de la laguna. Al sentirse amenazada por el acecho del zorro, el ave y sus polluelos se refugiaron en el medio de la laguna. El zorro, decidido a vengar la muerte de sus hijos, intentó secar la laguna bebiendo el agua de manera compulsiva. No obstante, su exceso de consumo lo llevó a reventar su propia panza en un trágico desenlace.

Esta narrativa encapsula elementos culturales y morales, revelando una rivalidad intrigante entre la *wachwa* y el zorro. Las acciones y consecuen-

cias que se desencadenan en el cuento ofrecen lecciones sobre la sabiduría, la aceptación de la naturaleza y las repercusiones de la venganza. La trama expone la relación simbólica entre estos animales y sus comportamientos, constituyendo así una rica fuente de enseñanzas. La tragedia que se desarrolla como resultado de acciones impulsivas y la búsqueda desmesurada de venganza ilustra de manera impactante las lecciones profundas que subyacen en este cuento tradicional.

Cabe destacar que este relato no es local, sino panandino, ya que está presente entre los aimaras, quechuas, wankas, yaros, yauyos, entre otros, como lo atestiguan los estudios realizados por A. Jiménez (1937) y Taipe et al. (2023c).

La perdiz o *yutu* (*Nothoprocta pentlandii*) (Figura 12) es una especie que, a pesar de encontrarse comúnmente en las altas cordilleras, muestra una tendencia a ubicarse cerca de los límites de las zonas agrícolas. Este patrón de elección de hábitat está directamente vinculado con su dieta, ya que parte de su alimentación incluye tubérculos. Este comportamiento presenta un desafío para los cultivos, especialmente después de sembrar papas, ocas o mashuas. En tales casos, es esencial tomar precauciones para evitar que las perdices desentierren y consuman las semillas, lo que a menudo se manifiesta en campos de cultivo escarbados por la acción de la perdiz.

Además de ser conocidas por este comportamiento perjudicial para los cultivos, estas aves también son valoradas por la calidad de su carne y huevos. No obstante, su importancia trasciende lo alimenticio, ya que son protagonistas de narraciones orales y sirven de inspiración para canciones. Asimismo, el fémur de la perdiz está asociado con el origen de la flauta andina, añadiendo una dimensión cultural significativa a la relación entre estas aves y las comunidades locales.

En cuanto a la relación entre la perdiz y el régimen hídrico, los informantes en Pisccoccocha/Ocopampa y Ccasacorral señalan que la altitud de anidación y ovación de estas aves puede proporcionar pistas sobre la presencia de lluvias o sequías. En la región huancavelicana, según S. Guerrero (2015), las perdices a veces llegan a las pampas y quebradas de las punas antes de la estación lluviosa, anidando entre los *ichus* y *chilwares*. Este comportamiento es interpretado por los campesinos como un indicador de intensas lluvias inminentes en el invierno. Por otro lado, en el altiplano, R. Claverías (2000) destacó que la perdiz elige anidar en la parte alta de los *ichus* durante

años con lluvias normales, mientras que en períodos de sequía selecciona las áreas más bajas del *ichu*.

Figura 12: Perdiz andina (M. E. Canahua, 2023, https://n9.cl/2ysael).

Explorando aspectos mitológicos y tradicionales, en los manuscritos de Huarochirí, la perdiz se presenta como opuesta al agua y desempeña un papel crucial al asustar al zorro que dirigía la construcción de una acequia por orden de Pariacaca (Taylor, 2011). Esta historia se conecta con las tradiciones quechuas huancavelicanas, que sugieren que la perdiz anda "llorando" cuando llega la lluvia.

Sumergiéndonos en las narrativas orales, se nos presenta un relato cautivador (R21) que comienza con una madre que, al percibir señales de que la perdiz está escarbando en el campo de papas, decide enviar a su hijo para

investigar esta actividad (Taipe et al., 2023b). El joven llega al campo y se encuentra con una hermosa joven que está recolectando papas. Después de enamorarse, el joven la invita a compartir su vida. Luego de llegar a ciertos acuerdos, la joven acepta convertirse en pareja del muchacho.

Sin embargo, la narrativa asume un giro interesante cuando la joven establece una condición peculiar: siempre debe ser cubierta con una olla cada vez que él salga de la casa. La trama se desenvuelve con el descubrimiento de la perdiz por parte de la madre del joven, seguido de la preparación de una comida con su carne. Este acto culinario se asocia con la construcción de una quena elaborada a partir del fémur de la perdiz, añadiendo un componente artístico y musical a la narrativa.

La historia alcanza su punto álgido con un enfrentamiento desafiante entre el joven y un zorro astuto. Este episodio culmina con el joven recuperando su quena, la cual había prestado al zorro, y emergiendo victorioso en su ingenioso encuentro. Estos relatos no solo enriquecen la comprensión de la relación entre la perdiz y las comunidades locales en términos prácticos, sino que también añaden episodios de significados a través de elementos simbólicos y míticos.

El *akakllu* o pájaro carpintero andino (*Colaptes rupicola*) habita en muros de casas abandonadas y en las paredes de abismos. Esta ave es protagonista de fábulas junto con la pericota, simbolizando la ociosidad frente a la laboriosidad: mientras el *akakllu* dedica su vida a cantar, el roedor acumula granos para épocas de escasez (R37). Otra tradición (R38) narra que Dios encargó al *akakllu* comunicar a los hombres que debían comer una vez al día, sin embargo, el ave distorsionó el mensaje, diciendo que los humanos debían comer dos veces. Al descubrir el engaño, Dios castigó al pájaro jalándole la lengua hacia la nuca, lo que explica el mechón rojo en esa área y su constante grito en las punas (Figura 13). Estas tradiciones, como muchas otras, no son únicamente locales, sino de carácter panandino, y han sido estudiadas por Morote (1954), Taipe y Orrego (1996), Taipe et al. (2023b) y otros.

En la capital del distrito de Huachocolpa, en la provincia de Huancavelica, el 28 de marzo de 2024, coincidiendo con Jueves Santo, se realizó una procesión en honor al Patrón Mayor Jesús de Nazareno, a las vírgenes de Loreto y Cocharcas y del Niño Jesús, al compás de redobles de campanas. Entre los asistentes, destacaban grupos de barrios y trabajadores mineros, integrados por 8 a 12 personas cada uno. Cada persona llevaba un *akakllu*

adornado con cintas o pequeños vestidos. Aproximadamente había unas 60 aves en total. Cada grupo sacudía a los pájaros (de ahí la denominación de *akakllu tapsiy*), provocando sus gritos como ofrenda ritual a los santos. La población cree que los gritos de las aves son para pedir a Dios lluvias para los pastos de las punas para el alimento de las alpacas, llamas y ovejas. Después del ritual, algunas aves eran liberadas, pero otras ya habían sido vendidas, pues se atribuye a su sangre propiedades curativas contra la epilepsia.

Figura 13: Akakllu o pájaro carpintero andino (Holmes Pantoja, 2021, https://n9.cl/z2v9k).

En *resumen*, en las tradiciones orales de la región andina, aves como el *aqchi*, cóndor, gaviota andina, *kibyu*, *wachwa,* perdiz y el pájaro carpintero andino desempeñan roles fascinantes que entrelazan elementos humanos y actividades agropecuarias con la fauna, simbolizando la conexión vívida entre el mundo humano y la naturaleza. El *aqchi*, con su papel como figura metamórfica seductora, también está vinculado al régimen hídrico, cuando pelean entre ellos violentamente, habrá en el corto plazo abundantes lluvias, además destaca su contribución al medio ambiente como carroñero. El cóndor, símbolo de saber, poder y enlace entre mundos, participa en eventos contemporáneos y danzas, resaltando su importancia cultural. La gaviota andina, además de sus comportamientos indicativos de cambios climáticos,

se asocia con danzas rituales. El *kibyu*, mediante su canto, actúa como un indicador fiable de la llegada de la lluvia, revelando aspectos culturales y lingüísticos intrigantes. Las aves *wachwa* y perdiz, a través de cantos distintivos y elección de hábitat, ofrecen pistas sobre cambios estacionales y condiciones climáticas, enriqueciendo las tradiciones orales locales con capas de significado simbólico y mitológico. El *akakllu* simboliza lo opuesto a la laboriosidad y al trabajo, pero desempeña un rol ritual, mediando entre los humanos y Dios para que haya abundantes lluvias para los pastos.

2.2.2. Los mamíferos silvestres en la tradición oral

El puma (*Puma concolor*) es un cazador nato y se le atribuye el papel de un ser solar. En los pueblos estudiados se nos ha informado que esporádicamente aparece y da muerte a los camélidos o équidos. Los pobladores temen y al mismo tiempo admiran su presencia. Sin embargo, a veces este animal se convierte en presa de caza.

La figura del puma destaca entre los iconos asociado con el dios Wari. En la mitología de Huarochiri, se presenta como un informante positivo de Cuniraya Huiracocha durante su búsqueda de Cahuillaca. En este contexto, Cuniraya dice al puma que será muy querido. Además, le revela un destino peculiar relacionado con las llamas, especialmente las llamas del hombre culpable, indicándole que estas serán consumidas por él (Taylor, 2011).

En un giro inusual, el puma también es sujeto de rituales y festividades en la mitología. Cuando alguien logra matarlo, se lleva a cabo una gran celebración en la que el felino es colocado sobre la cabeza del victorioso. Posteriormente, en un ritual anual, se saca al puma y se le sacrifica una llama, dando lugar a un peculiar baile ceremonial.

B. J. Martínez Compañón (2015) realizó una acuarela en el siglo XVIII que representa la danza de los pumas (Figura 14). Aunque esta manifestación cultural tiene sus raíces en periodos prehispánicos, aún perdura en diferentes lugares del país. Durante los carnavales rurales ayacuchanos, es común observar a algunos danzantes luciendo atuendos que incluyen la cabeza y piel del puma. Este rasgo no es exclusivo de Ayacucho, ya que también se evidencia en regiones como Ancash, Apurimac, Cusco y diversos departamentos del país. La continuidad de estas tradiciones refleja la riqueza y diversidad cultural que persiste a lo largo del tiempo y en distintas localidades del Perú.

Figura 14: Danza de los leones (pumas) (B. J. Martínez Compañón, s. XVIII/2015).

En el contexto de su vinculación con la tradición oral, las comunidades estudiadas comparten relatos donde el puma y el zorro ocupan roles destacados. Estas historias a menudo describen al felino, después de cazar y satisfacer su hambre, guardando el excedente de su presa para un consumo posterior. Sin embargo, el raposo descubre la carne almacenada y la consume.

Al regresar y no encontrar su alimento, el puma se dirige directamente a la cueva del zorro y en un gesto juguetón, le toca la nariz con paja. El zorro, creyendo que son moscas, las espanta, solicitando que lo dejen tranquilo mientras descansa después de haber comido la carne que el puma había ocultado. Este acto desata la furia del felino, quien finalmente da muerte al zorro.

En casos excepcionales, la narrativa se invierte y el zorro emerge como el triunfador. En una historia particular (R39), el raposo descubre la presa oculta por el puma. Después de consumirla, se dirige a la guarida del felino y le informa sobre la llegada de mucha gente que ha encontrado los restos del caballo que él cazó. Convence al puma de que lo ayudará, pero para ello es necesario que se deje colgar hacia el abismo. Aceptando la propuesta, el puma se cuelga, pero el zorro suelta la soga, desbarrancando al felino y ocasionándole la muerte. Estas narrativas, enraizadas en la tradición oral, reflejan la compleja relación entre el puma y el zorro, a menudo caracterizada por elementos de astucia y engaño.

Cabe destacar que estas historias tampoco se limitan a un ámbito local, sino que circulan también en otras regiones como Junín, Apurimac, Pasco y Huánuco, según lo documentado por Taipe et al. (2023c) y Vienrich (1906, 1961). Esto evidencia la amplitud y persistencia de estas narrativas en diversos territorios a lo largo del tiempo.

El zorro/*atuq* (*Lycalopex culpaeus*) se encuentra habitando desde la costa hasta las altas cordilleras, manifestando habilidades como cazador y carroñero. Su capacidad para adentrarse en los poblados en búsqueda de crías menores destaca su gran adaptabilidad (Figura 15).

En contraste con el puma, el zorro tiene una conexión lunar y acuática, como lo refleja la mitología de Huarochirí. En estas narrativas, es considerado depositario de información crucial, como se ilustra en el encuentro entre el zorro de arriba y de abajo, permitiendo a Huatiacuri conocer los sufrimientos de los habitantes de la parte cordillerana. Cabe mencionar que, por comunicar malas noticias a Cuniraya, este último le profirió una maldición, anticipando un destino desfavorable (Taylor, 2011).

Como se dijo más arriba, en la mitología del centro sur andino peruano, el zorro se presenta como un héroe cultural que desempeñó un papel importante en la provisión de alimentos para los humanos (R26). La historia narra que el cóndor llevó al raposo al cielo para participar en una fiesta de las aves, donde este consumió todas las semillas disponibles en el banquete.

Sin embargo, al excederse en el consumo de chicha, el zorro se embriagó y fue abandonado por el cóndor. Para descender a la tierra, el astuto raposo confeccionó una soga de paja. En el trayecto de vuelta, al pasar cerca de unos loros, los insultó, lo que llevó a que uno de ellos, regresando, cortara la cuerda, provocando la caída del zorro. Al llegar a la tierra, su panza explotó, dispersando los cereales y tubérculos que había ingerido en el cielo, proporcionando así alimentos a los humanos.

Figura 15: Zorro robando gallina (A. García, 2017, https://n9.cl/alu04).

En otra versión de la historia (R25), el zorro, transformado en un hombre seductor, visita a una pastora en su estancia solo durante la noche. Cuando llega la temporada de siembra, la mujer le pide al zorro que siembre, y este accede, comprometiéndose a sembrar solo papas y ocas. Al llegar la temporada de cosecha, la mujer descubre entre los pedregales una gran cantidad de plantas de papas y ocas pequeñas, pero al recolectarlas, encuentra que los tubérculos son numerosos, aunque pequeños.

El zorro también figura como actante en otros cuentos donde sus ad-

versarios incluyen a los cuyes, los conejos, las vizcachas, el puma, la *wachwa*, el cóndor, el *ukumari* u oso andino, el ratón y los grillos (R27, 28, 29, 31, 39, 40 y 41). En la mayoría de estas narrativas, el zorro se presenta como el perdedor, excepto cuando se enfrenta al puma y al *ukumari*, donde logra salir victorioso[2]. Estas tradiciones no se limitan únicamente a contextos locales, sino que tienen presencia panandina, extendiéndose a países como Bolivia, Argentina, Chile, Perú y Ecuador. La investigación de este tema ha atraído la atención de diversos estudiosos, entre ellos H. Tomoeda (1982, 2013), M. Uhle (2003), E. Morote (1958), A. Vienrich (1906, 1961) y Taipe et al. (2022, 2023c).

La conexión intrínseca entre el zorro y el régimen hídrico ha sido corroborada a través de nuestras entrevistas, las cuales resaltaron que tanto el aullido prolongado como la consistencia granulada de las heces de estos animales son indicadores reveladores de temporadas de lluvias favorables. En consecuencia, se prevé que este periodo será propicio para los cultivos en las áreas bajas, así como para los pastizales en las regiones elevadas, otorgando beneficios importantes a las comunidades dedicadas a la crianza en las cordilleras.

Es crucial señalar que estas observaciones, relacionadas tanto con el aullido como con las heces del zorro, no solo son aplicables a los habitantes de las tierras altas de Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral en Huamanga, sino que también abarcan las zonas elevadas del valle del Mantaro y gran parte de las poblaciones en Pazos, Acostambo y Ñahuimpuquio en Tayacaja.

Este fenómeno ha sido documentado por otros investigadores. En Huancavelica, S. Guerrero (2015) destacó que el aullido del zorro está estrechamente vinculado a las lluvias, y la presencia de heces blancas anuncia la llegada del estío. En el Altiplano, R. Claverías (2000) resaltó que la claridad y tono del aullido del zorro se interpretan como señales meteorológicas: un aullido claro predice un año favorable, mientras que sonidos distorsionados sugieren sequías. Asimismo, informa que la presencia de restos de *chuñu* (papa deshidratada), quinua, cebada o papa en las heces del zorro predice un año beneficioso para todos los cultivos; en cambio, si solo contiene cebada, se espera un buen año solo para ese cultivo. Estas mismas observaciones se

[2] El *ukumari*, en las tradiciones orales andinas, es otro raptor de muchachas que se reproduce con ellas, generando un ser mitad humano y mitad animal que, después de atravesar una serie de rituales y combates, recupera su normalidad (R23 y 24).

replican en Cusco, Junín, Pasco y otros departamentos peruanos, consolidando así su naturaleza como indicadores biológicos de alcance panandino.

La vizcacha, también conocida en quechua como *wiskacha* (*Lagidium peruanum*) (Figura 16), aunque no guarda una conexión directa con el régimen hídrico, se erige como un componente esencial del paisaje en las comunidades bajo estudio. Estos roedores encuentran su hábitat entre los pedregales, donde establecen sus refugios. Su comportamiento diurno se caracteriza por periodos de descanso al sol sobre las piedras, siempre alerta ante posibles amenazas. Ante cualquier indicio de peligro, ejecutan movimientos rápidos hacia la protección que ofrecen las rocas.

Figura 16: Vizcacha en Abra Pisha en Huarochiri (J. Hermoza, 2014, https://n9.cl/3wa7o).

La vizcacha se valora por su carne y piel, siendo protagonista de platillos como guisos o asados en algunos restaurantes de la ciudad de Huancavelica. Además, en los mercados de Huancavelica, Ayacucho, Quinua y Huanta, es común encontrar gorros elaborados con la piel de estos animales.

En la tradición oral de la región, la vizcacha a menudo sustituye al cuy

como antagonista del zorro en diversos relatos. Además, en la mitología andina, se sostiene que las vizcachas son los "cuyes" del *wamani* o el espíritu tutelar que reside en las montañas prominentes o las lagunas cordilleranas. Esta creencia añade un componente místico a la presencia de las vizcachas en el entorno natural y cultural de las comunidades examinadas.

Aunque la vizcacha no esté directamente relacionada con el agua, su importancia trasciende lo ecológico: contribuye de manera significativa a la vida cotidiana, inspira canciones y forma parte de las narrativas simbólicas de estas poblaciones

El venado, conocido como *luychu* (*Hippocamelus antisensis*) (Figura 17), es considerado el ganado del *wamani* en el contexto cultural del centro sur andino peruano. Según nuestros informantes, durante los carnavales o la fiesta ganadera del Santiago, los *wamanis* marcan a estos venados con señales, ya sea mediante cintas o cortes en las orejas. Esta creencia mítica representa el arquetipo de la marcación del ganado doméstico en esta área específica de los Andes.

Figura 17: Venado (Quebrada del Toto, 2023, https://n9.cl/ra3yy).

Más allá de su papel simbólico, el venado cumple una función clave como indicador del régimen hídrico, según resaltan los agricultores de las elevadas tierras de Huamanga y Huancavelica. S. Guerrero (2015)señala que estos animales, al alimentarse de pasto limpio y agua pura, ofrecen valiosas pistas a través de su comportamiento. Cuando descienden hacia las llanuras para alimentarse y beber, regresando antes del mediodía, pronostican nevadas intensas. Si el venado se mantiene oculto en las cordilleras y no es visible, augura la posibilidad de escasez de lluvias y un aumento en la temperatura durante los meses de sequía.

Este dualismo en el comportamiento del venado no solo enriquece las creencias locales, sino que funciona como un indicador predictivo valioso para los habitantes de estas regiones, ofreciendo una conexión única entre la mitología, la tradición ganadera y la comprensión de los patrones climáticos.

En relación con su vínculo con la tradición oral, se observan manifestaciones a lo largo de distintas épocas y espacios. Un ejemplo notable se encuentra en los manuscritos de Huarochirí, donde el concuñado de Huatiacuri y su cuñada son transformados en venados. Esta narrativa, descrita por Taylor (2011), relata cómo, debido a la confusión de una de las crías, terminan convirtiéndose en alimento para los humanos.

Esta tradición, que en parte encarna el arquetipo de la danza de los venados, tiene sus raíces en la época prehispánica y ha persistido a lo largo de la colonia, como documentó B. J. Martínez Compañón (2015) (Figura 18). En la actualidad, durante las danzas de los carnavales en Huancavelica, Ayacucho y Apurimac, se observan personajes que visten atuendos de venado, lo que refleja la continuidad de esta expresión cultural a lo largo del tiempo.

Contrastando con esta manifestación, E. Saucedo (2015) describió cómo, entre los Tarahumara de Mesoamérica, la danza del venado adquiere un propósito específico: propiciar la llegada de lluvias. Aunque ambas expresiones comparten el tema central de la danza de los venados, la diferencia en su propósito entre las comunidades andinas y los Tarahumara resalta la diversidad de significados y funciones que puede tener una tradición a lo largo de distintas culturas y regiones.

Esta relación entre la danza de los venados, su arraigo histórico y su adaptación a diferentes propósitos culturales y climáticos muestra cómo las tradiciones pueden evolucionar y adquirir significados diversos a medida que atraviesan contextos temporales y espaciales. La continuidad de la danza

de los venados en los carnavales andinos y su adaptación en Mesoamérica son ejemplos reveladores de la riqueza y complejidad de las expresiones culturales a lo largo de la historia y el espacio.

Figura 18: Danza de los venados (B. J. Martínez Compañón, s. XVIII/2015).

En diversas localidades del centro sur andino peruano, han perdurado historias y relatos que entrelazan a la fauna silvestre con los traslados de riquezas, ejecutados por los *wamanis* (espíritus tutelares), así como con los movimientos de las aguas en las lagunas. En estas narrativas, el venado desempeña un papel central como un notable animal de carga.

Según estas tradiciones, los *wamanis*, considerados seres sagrados y pro-

tectores de la naturaleza, utilizan al venado como un medio de transporte para llevar objetos valiosos o incluso tesoros a través de las montañas. Estos animales poseen una fuerza especial y una conexión espiritual con los *wamanis*, permitiéndoles llevar a cabo estas tareas significativas.

En relación con los movimientos de las aguas en las lagunas, se dice que el venado puede intervenir y jugar un papel activo. Según la tradición del norte de Tayacaja, cuando hay una ruptura ritual entre humanos y lo sagrado, las lagunas trasladan sus aguas a otros lugares utilizando a los venados, las mofetas, las vizcachas y los zorros como animales de carga (R5 y 6).

Estas tradiciones destacan la estrecha relación entre los seres humanos, la fauna silvestre y los elementos naturales en el centro sur andino peruano. El venado es considerado un ser especial y poderoso que desempeña un papel activo en los aspectos espirituales, culturales y ambientales. Estas narrativas simbólicas refuerzan la importancia de la conservación de la fauna silvestre y el respeto por la naturaleza en estas comunidades.

En las narrativas contemporáneas sobre las tradiciones de la *layqapa uman* (cabeza de bruja) o *pawaq uma* (cabeza voladora) (Figura 19), el venado desempeña un papel crucial como aliado del protagonista masculino. Estas narraciones giran en torno a un elemento central: la cabeza decapitada de la novia, donde su pareja ha aplicado ceniza en el cuello decapitado, impidiendo la reintegración corporal.Como resultado, la cabeza se une de manera singular a uno de los hombros del joven.

Para saciar el hambre de ambos, el joven trepa a un árbol de pacae para recolectar frutos, mientras deja la cabeza sobre una manta. Sin embargo, en un giro inesperado, un veloz venado emerge del monte mientras el joven está ocupado recolectando los frutos. En un acto de confusión, la cabeza, creyendo que el joven intenta escapar, salta y se adhiere al hombro del venado.

Esta narrativa no solo resalta la presencia del venado como un elemento sorprendente en la trama, sino que también agrega una capa adicional de intriga y simbolismo a la historia, revelando la compleja relación entre los personajes y la naturaleza circundante.

Al igual que muchas otras tradiciones, estas narrativas que involucran a los venados están presentes a lo largo de los Andes peruanos, abarcando zonas templadas debido a ser el hábitat de los pacaes. Aunque hay versiones en las cuales las frutas son tunas o manzanas, estos cérvidos, residentes en las cordilleras, pueden descender hacia las zonas templadas. Esta tradición

también fue estudiada por H. Castro Pozo (1924), J. Ansión (1987) y Taipe et al. (2023b), el primero en la región de Junín, el segundo en Ayacucho, y los terceros en Ayacucho, Huancavelica y Junín.

Figura 19: Layqapa uman/Cabeza de bruja, cerámica escultórica de Arístides Quispe (Cortesía de R. Mancilla, 2018).

En *resumen*, en el marco de la tradición oral andina, los mamíferos silvestres desempeñan papeles significativos. El puma, vinculado al dios Wari, actúa como cazador y es objeto de adoración en rituales. La mitología revela

su conexión con las llamas y su participación en eventos culturales, evidenciando la perdurabilidad de estas tradiciones en diversas regiones del Perú.

En contraste, las historias sobre el zorro exploran su papel como héroe cultural, contribuyendo a la provisión de alimentos y revelando una compleja relación con personajes como el puma, la *wachwa*, el cuy, el conejo, el cóndor y el *ukumari*, además de su conexión con la predicción de temporadas de lluvias o estaciones secas. Aunque la vizcacha no tiene un vínculo directo con el régimen hídrico, su presencia en la tradición oral resalta su importancia en las narrativas simbólicas andinas. El venado, además de su papel simbólico en festividades, actúa como indicador del régimen hídrico. Estas narrativas, desde mitos y cuentos antiguos hasta contemporáneos, revelan la riqueza y diversidad de la tradición oral en el centro sur andino peruano.

2.2.3. La crianza en la tradición oral

Según observaciones y confirmaciones obtenidas en las entrevistas, se ha identificado que los pueblos altoandinos estudiados se dedican a la cría de alpacas, ovejas, vacas, caballos y llamas, en ese orden de importancia. La presencia de carreteras, que facilita el transporte de carga, ha causado la disminución de la crianza de llamas (Figura 20). Los habitantes argumentan que estos camélidos requieren extensas áreas de pastoreo con pastos de *ichu* de alta calidad, y en épocas de sequía, sufren y muchos mueren.

En contraste, los lugareños informaron que las alpacas pueden "comer hasta la tierra", una metáfora que destaca su capacidad para consumir incluso los vegetales más pequeños. Aunque prefieren pastar en zonas húmedas, estas son escasas durante las sequías que afectan a todos por igual. Por otro lado, la cría de caballos es limitada, pero se mantiene debido a sus funciones específicas.

En este contexto, los camélidos son criados principalmente por su fibra y carne, ambas con una alta demanda en el mercado. En cambio, la llama y el caballo son valorados por su utilidad como medios de transporte y carga, siendo el segundo también utilizado en cabalgatas. En el pasado, según relatos de los informantes, los pastores de altura descendían con tropas de llamas durante las épocas de cosecha hacia las quebradas maiceras de Vinchos, los pueblos bajos de Huanta, las quebradas de Tambo (en La Mar) y las cuencas del río Pampas en busca de cereales, especialmente maíz, luego calabazas,

aguardiente y chancaca. Para intercambiar, los pastores ofrecían *charki* o carne deshidratada de alpaca o llama, tejidos con lanas de oveja y sogas y costales confeccionados con lana de llama. Se ha recibido información de que, en las zonas templadas, deshidrataban calabazas y ajíes para llevarlos de regreso a sus pueblos, asegurando así alimentos que les durarían por mucho tiempo.

Figura 20: Pastor, ovejas y llamas en la cordillera de Rasuwillka (N. Taipe, 2022).

En estos pueblos, no se crían vicuñas; sin embargo, en otras comunidades, tanto ayacuchanas como huancavelicanas, la crianza se lleva a cabo de forma comunal. Esto explica las ocasionales apariciones de vicuñas, ya que los habitantes locales no saben exactamente de dónde provienen.

Por otro lado, perros y gatos son elementos constantes en los hogares rurales. Los perros no solo son compañeros de los pastores, sino que también desempeñan un papel importante en el pastoreo, protegiendo al ganado contra depredadores (zorros y pumas), así como contra abigeos. Además, cumplen la función de cuidar las casas. Los gatos, siendo más hogareños, se encargan de controlar la presencia de roedores.

La relación entre los animales domésticos y la tradición oral se revela

como una conexión cultural profunda, compleja y enriquecedora. Esta vinculación refleja la interdependencia entre los seres humanos, el entorno paisajístico y la fauna doméstica presente, evidenciando así una estructura compleja de significados y experiencias compartidas entre una y otra generación.

En tiempos prehispánicos, los camélidos desempeñaban un papel sagrado al ser elementos clave en rituales de sacrificio dedicados a divinidades y seres espirituales como el Sol, el Trueno y los *Wamanis*. Estos rituales buscaban obtener la benevolencia de los seres sagrados para aspectos vitales como la salud, el éxito de las incursiones militares, la llegada de lluvias o la regulación del exceso de precipitaciones, así como la mitigación de sismos y erupciones volcánicas, entre otros. Según la propuesta de R. Cavero (1990), con la llegada de la invasión europea y sus ideologías religiosas, los camélidos fueron desacralizados y demonizados.

En este nuevo contexto, particularmente las llamas y las alpacas, junto con otros animales, fueron simbólicamente asociadas al incesto. Se argumentaba que el espíritu del incestuoso, en algunos casos, se transformaba tanto en cuerpo como en espíritu, manifestándose en llamas que recorrían lugares apartados y se afirmaba que podían ocasionar la muerte de aquellos desafortunados que se cruzaran en su camino. Se comentaba que estas criaturas, después de fallecer, vagarían como condenados en este mundo durante un tiempo antes de dirigirse a su destino final en el infierno (R35 y 36).

Estas transformaciones, en sus inicios, estaban asociadas predominantemente a la población indígena. No obstante, con el tiempo, se expandieron a figuras de autoridad, incluyendo hacendados, comerciantes acomodados, y también a curas y monjas. Esta expansión se produjo debido a la consideración de estas figuras religiosas como "padres", estableciendo una relación que era percibida como incestuosa con sus "hijos" feligreses. Este cambio reflejaba un desplazamiento en la percepción del término "incestuoso", que inicialmente estigmatizaba a los indígenas y, posteriormente, se extendió a la población mestiza y blanca.

En este último contexto, la metamorfosis del incestuoso abarca una variedad de animales como mulas, burros, caballos, aves, cabras, ovejas y cerdos, según han señalado Kato (2013), Morote (1953), Taipe et al. (2023a) y Taipe y colaboradores (2023c).

La relación entre perros y gatos se expande más allá de la realidad concreta, adentrándose en la estructura de las tradiciones orales de las comu-

nidades donde se llevó a cabo la investigación. Las narrativas que involucran a estos animales revelan complejidades fascinantes.

En la penumbra de la noche, los perros adoptan un papel intrigante al transformarse en jóvenes seductores, cortejando a las pastoras que velan solitarias en las estancias, siempre acompañadas por sus fieles compañeros caninos (R17 y 18). Estas historias, impregnadas de misterio, a menudo alcanzan su clímax con la revelación del engaño y la trágica suerte del can enamorado, castigado a golpes por el desengaño de la mujer. Este escenario se desarrolla en un contexto donde las pastoras, apartadas en sus estancias y rodeadas de animales, encuentran en los perros no solo compañía leal, sino también protagonistas en los relatos que dan forma a su realidad.

Por otra parte, la figura del perro se entrelaza de manera única con el concepto de la muerte en esta región. Descubrimos que, en algunas comunidades, existe la creencia arraigada de que el perro debe ser sacrificado al quinto día del fallecimiento de su dueño para acompañarlo en su tránsito hacia el más allá. Este ritual, cargado de simbolismo, revela la profunda conexión entre la vida y la muerte, donde el perro se convierte en un fiel guía en el viaje hacia lo desconocido.

En un plano más sombrío, el perro también emerge como defensor ante la amenaza de las almas condenadas, que son los espíritus de aquellos que murieron cargando con pecados mortales. Estas entidades, durante un tiempo determinado, adoptan la forma de perros para perseguir y devorar a sus víctimas, ya que, según las creencias locales, la salvación implica consumir un número específico de vidas. Sin embargo, el perro se erige también como el guardián de sus dueños, enfrentándose a estas almas condenadas y, en algunos relatos, incluso bloqueando su paso a la entrada de las chozas (R33 y 34).

La complejidad de esta relación se revela aún más en narrativas donde el perro condiciona su consentimiento al condenado para devorar a sus dueños, exigiendo que este cuente sus pelos. Este giro introduce un elemento de engaño, ya que el perro, al moverse cerca del final de la cuenta, confunde al condenado y termina obligándolo a alejarse antes del amanecer.

De esta manera, el perro no solo se erige como el adversario de las almas condenadas, sino que también puede personificar a los mismos condenados a quienes enfrenta en otras circunstancias. Estas narrativas ponen de manifiesto la riqueza de las creencias populares y cómo los perros, en calidad de

compañeros leales o como asechadores peligrosos, se convierten en protagonistas de relatos que exploran los límites entre lo tangible y lo místico en el imaginario cultural de estas poblaciones.

En el contexto regional, el imaginario andino establece conexiones particulares con el gato, divergentes entre lo demoniaco y las asociaciones religiosas. Sin embargo, entre los pueblos objeto de estudio, estas creencias contrastan notablemente. Según los mitos locales, el gato desempeña un papel insólito al haber sido el portador de las vacas desde España, introduciéndolas en la región. El relato mítico sugiere que este félido transportó las vacas en el interior de sus orejas (R4).

La arraigada conexión entre gatos y ganado perdura en la actualidad, y esta relación peculiar se manifiesta claramente en la costumbre de algunas familias de la comunidad de Pacccha y sus centros poblados, como Ccoñani, Ccasacorral y Ocobamba-Pisccoccocha. En estas comunidades, es común reservar una porción de leche durante el ordeño para alimentar a los gatos. Lo que resulta aún más interesante es que algunos informantes llegan a afirmar que las vacas son, de alguna manera, propiedad de los gatos, otorgándoles derechos exclusivos sobre el consumo de leche.

Esta conexión entre gatos y ganado revela una interdependencia única en la que los felinos se integran directamente en las prácticas cotidianas de las comunidades, estableciendo un vínculo que va más allá de lo meramente casual. Así, el gato no solo se convierte en un beneficiario de los recursos ganaderos, sino que se le atribuye un papel activo y casi posesivo en este intercambio.

Curiosamente, esta conexión se extiende más allá del ámbito de la alimentación. Paralelamente, el gato también se asocia con la muerte, especialmente a través de sus maullidos durante el celo, que son interpretados como un presagio funesto. Esta dualidad en la percepción del gato, como beneficiario de la abundancia lechera y portador de presagios sombríos, añade una complejidad a la manera en que esta criatura se entrelaza en la cosmovisión de las comunidades, estableciendo una red de significados que perdura en el tiempo.

En *resumen*, la tradición oral de los pueblos altoandinos resalta la importancia de la crianza de especies como alpacas, ovejas, vacas, caballos y llamas, siendo estas dos últimas valoradas por su utilidad en el transporte. La reducción en la cría de llamas se atribuye a la necesidad de extensas áreas de pastoreo de alta calidad y a las sequías. Perros y gatos, siempre presentes en

los hogares, desempeñan funciones esenciales en el pastoreo, la protección del ganado y la limpieza de roedores, evidenciando una conexión cultural profunda. En épocas prehispánicas, los camélidos cumplían un papel sagrado en los rituales que evolucionaron con la invasión europea. La relación entre perros y gatos en las tradiciones orales explora narrativas complejas, desde perros seductores, su relación con la muerte, hasta rituales de sacrificio; mientras que el gato, asociado al ganado, mantiene un papel insólito que perdura en la actualidad. Estas narrativas revelan la estructura compleja de significados y experiencias intergeneracionales.

CAPÍTULO III

LAGUNAS, AVES SILVESTRES Y CRIANZAS EN REPRESENTACIONES SOCIALES

En la región estudiada, el sistema hídrico comprende una extensa red de lagunas distribuidas en los territorios de Santo Tomás de Pata en Angaraes, perteneciente a Huancavelica, y Vinchos en Huamanga, correspondiente a Ayacucho (Figura 21). Cada una de estas lagunas da origen a riachuelos, y cabe destacar que en el caso específico de las lagunas en el sector de Vinchos, contribuyen significativamente a la formación del río Jarimayo (*Qarimayu*/río Varón). Este río, en los cursos posteriores, se une al Paccchamayo (*Paqchamayu*/río Pacccha), y su confluencia con el río Vinchos da lugar al *Kachimayu* o río "Cachi". Finalmente, este último, después haber recibido la tributación de otros ríos medianos y pequeños, se encuentra con el río Urubamba que desciende de territorio huancavelicano, dando origen al río Warpa, que desemboca en el río Mantaro conocido también como *Wankamayu* y *Hatunmayu*. Estos cuerpos de agua siguen su curso hacia el este, en dirección a la selva, donde se unen con el río Apurimac y, en conjunto, dan origen al río Ene.

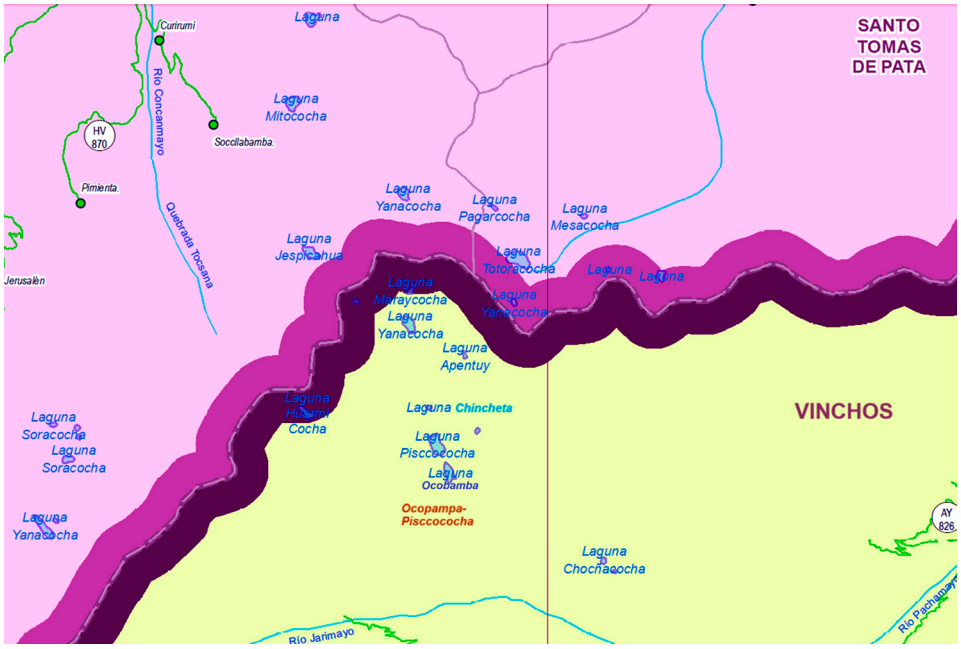

Figura 21: Sistema de lagunas en el área estudiada (Adaptación del mapa de la DRE-Huancavelica: https://n9.cl/a4epy6).

Este complejo sistema hídrico sienta las bases para las representaciones sociales que configuran la interacción entre las lagunas, las aves silvestres y las prácticas de crianza en las comunidades quechuas altoandinas que son objeto de nuestro estudio. La conexión entre estos elementos no solo refleja la complejidad de la geografía local, sino que también revela la influencia vital de estas fuentes de agua en la vida cotidiana y las creencias arraigadas en las comunidades que dependen de ellas.

3.1. Las lagunas como paqarinas

Las *paqarinas*, consideradas lugares de origen, abarcan una variedad de elementos que, según diversas crónicas coloniales, incluyen lagos, lagunas, mares, ríos, manantiales, cerros, cuevas, cráteres, escarpas, rocas, animales, aves, árboles y yerbas. En el antiguo Chinchaysuyo, una región prehispánica, destacaron tres lagos sagrados vinculados al surgimiento de los camélidos: Chinchaycocha, Choclococha y Urqococha (Figura 22). El primero se encuentra en la meseta de Bombón, entre Junín y Pasco, mientras que el

segundo y el tercero comparten territorio en los distritos de Santa Ana (Castrovirreyna) y Pilpichaca (Huaytará) en Huancavelica.

Estos cuerpos de agua adquieren una dimensión sagrada en la cosmogonía preincaica, siendo considerados como puntos de origen de elementos fundamentales para la vida. Esta conexión trascendental con la naturaleza refleja la importancia de las *paqarinas* en la cosmovisión de las comunidades ancestrales, marcando no solo la geografía física, sino también la estructura misma de sus creencias y prácticas cotidianas.

Figura 22: Laguna de Choclococha (N. Taipe, 2022).

Según el relato de Huaman Poma (2015), Ancohuallo Chanca surgió de las aguas de la laguna de Choclococha acompañado por "millones" de indios, excluyendo a mujeres, ancianos y niños. Ancohuallo, quien lideraba este grupo, tenía la ambición de convertirse en el inca durante el reinado de Manco Cápac, el primer inca. En ese contexto, Manco Cápac le presentó a su hermana Tupa Huaco (aucawarmi), pero lamentablemente, ella engañó y perpetró el asesinato de Ancohuallo, quien era tanto rey como capitán.

Tras la trágica muerte de Ancohuallo, su pueblo emprendió un viaje cruzando la cordillera para establecerse en las montañas, donde permanece has-

ta el día de hoy. La relevancia de este texto radica en la narrativa que vincula la laguna de Choclococha como *paqarina* de los chankas, explicando incluso la presencia de los chankas en Lamas, San Martín ("en la montaña").

Al respecto, según *Un inédit de Cristóbal de Albornoz*, publicado por P. Duviols (1967), "Chocho Cocha" era la *pacarisca* (o *pacarina*) de los Angaraes (*Anqaras*) y de los Soras, quienes afirmaban descender de esta laguna.

Por su parte, P. I. de Arriaga (1621) anotó que era un hecho cierto y confirmado que, en muchas regiones, aprovechando la festividad del Corpus, los indígenas realizan la celebración de Oncoymita (fiesta cuando se descubrían mejor las Siete Cabrillas). Durante una visita a la provincia de Chinchaycocha, descubrió que, en la procesión del Corpus, los nativos llevaban dos corderos nativos vivos, cada uno en su propia plataforma, como parte de la festividad y la danza. Se supo que estos eran, de hecho, ofrendas y sacrificios dedicados a dos lagunas, Urcococha y Choclococha, de las cuales dicen que surgieron y tuvieron origen las llamas.

Así como existen lagunas *paqarinas* de grandes dimensiones, también se encuentran otras de tamaño mediano y pequeño. Por ejemplo, en Huaraz, Orcococha es considerada *paqarina* de los camélidos, al igual que sugiere el nombre de Pacococha en Castrovirreyna o Chuqñaqucha en Ccasacorral en Vinchos (Huamanga). No obstante, en diversas tradiciones del sur andino, cuando los camélidos son maltratados por los humanos, se cree que regresan a su lugar de origen a través de los manantiales (Flores, 1976), como sucede con Chuqñaqucha en el área de nuestras investigaciones.

En los contextos actuales del norte de Tayacaja, la creencia sostiene que las *yllas*, generalmente representadas por toretes, emergen de los manantiales. Cuando son sorprendidos arrojándoles una manta, se transforman en estatuillas que, al ser llevadas al altar de una casa, auspician la prosperidad ganadera de la familia.

En nuestra experiencia, participamos en la observación de una vicuña solitaria en la cima de una montaña, en dirección a la cabecera de la laguna de Chuqñaqucha. Según nuestro guía, se trataba de una *ylla*. Aunque apenas pudimos registrar algunas fotos (Figura 23) debido a su fugacidad, lo interesante fue constatar en el campo la vigencia de estas creencias entre los poblados que fueron objeto de nuestro estudio. La aparición y desaparición de la vicuña solitaria resaltó la conexión entre la fauna local y las creencias enraizadas en la población.

En Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral, nos han narrado la historia de una mujer llamada Andrea Chuqñaqucha que, según los relatos (R1 y 2) de aquellos tiempos míticos, convivía con dos hermanos dedicados a la caza de vicuñas. Andrea se casó con el hermano mayor y les instó a construir seis corrales que, hasta el día de hoy, son conocidos como *Suqtakancha*, *Inkakancha* o *Tinkikancha*. Fueron en estos corrales que Andrea logró hacer aparecer ganado, proporcionando abundancia a los habitantes de la región.

Figura 23: Ylla vicuña vista en la cima posterior a la laguna de Chuqñaqucha (D. Abarca, 2022).

Sin embargo, la armonía se vio afectada cuando los animales enfermaron de sarna. En este contexto, el perrito de Andrea lamía las heridas de los animales, pero el hermano mayor lo pateó. Ante el reclamo de Andrea, la situación se tornó tensa, culminando con una bofetada del hombre hacia la mujer. Resentida, Andrea y su perro se dirigieron hacia la laguna (Figura 24). Mientras caminaban, llamaron a todos sus animales. A pesar de los intentos de los hombres por enlazarlos y evitar que el ganado siguiera a Andrea hacia la laguna, solo lograron retener a unos pocos animales. Desde aquel momento, la relación entre los humanos y los animales se volvió más afectuosa. En otra versión, una alpaca pateó al varón y este la insultó; como resultado, los animales se resintieron y se dirigieron hacia la laguna. Simultáneamente,

Andrea y su perrita "Kakyacha" también se dirigían en la misma dirección. Al hacer un sonido peculiar, lograron llamar a todos los animales, que terminaron ingresando a la laguna. En un intento por evitar que el ganado desapareciera en las aguas, uno de los hombres fue petrificado, y hasta el momento, permanece al borde de la laguna.

Figura 24: Alpaquita en la ribera de Chuqñaqucha (D. Abarca, 2022).

Como gesto de agradecimiento, en febrero o agosto, los habitantes realizan rituales con ofrendas a la laguna y al espíritu tutelar que habita la montaña, buscando la protección y la abundancia de los animales. La historia de Andrea Chuqñaqucha no solo revela la conexión entre los humanos y la naturaleza, sino también cómo ciertos eventos míticos continúan influyendo en las prácticas y creencias de la comunidad.

Los informantes compartieron con nosotros la interesante manera en que denominan a los animales en la región: a la llama la nombran "*llamka*," a la alpaca "*choclo*," a la vaca "navia," y a la oveja "casti." Este denominativo tiene sus raíces en las actividades asociadas a cada animal, ya que las llamas trabajan (*llamkanku*), las alpacas se cree que vinieron de Choclococha, las vacas llegaron navegando, y las ovejas tienen su origen en Castilla.

El hecho mítico de que las alpacas procedan de Choclococha y regresen

a las aguas de Chuqñaqucha nos sumerge de lleno en la conexión existente entre las lagunas. Se afirma que Choclococha tiene vínculos con las lagunas de Orccococha casi contiguo a la primera, de Paca y Ñahuimpuquio en el valle del Mantaro, así como con Chuqñaqucha en Vinchos (Huamanga). Esta interrelación entre las lagunas se ha constatado en las tradiciones orales del norte de Tayacaja, donde ciertas lagunas son visitadas durante festividades, coordinando incluso para premiar al pobre y castigar al rico (Taipe, 2023; Taipe et al., 2023a).

En *síntesis*, se destaca la trascendental importancia cultural de las lagunas en la cosmovisión de los pueblos altoandinos, tanto en tiempos prehispánicos como contemporáneos. A través de las crónicas históricas, la etnografía actual y los testimonios recopilados, estas lagunas son descritas como lugares de origen no solo de los camélidos, sino también vinculadas a los chankas, como se ejemplifica en Choclococha. Este carácter sagrado se entrelaza con el arquetipo de rituales propiciatorios de la ganadería altoandina. El retorno de la heroína cultural Andrea, junto con sus animales, a la laguna Chuqñaqucha, marca el inicio de rituales practicados en febrero y agosto. De esta manera, se revela la conexión profunda entre las actividades asociadas a los animales, sus mitos de origen y los rituales, ilustrando la diversidad de creencias arraigadas en la cultura local.

3.2. Representaciones de las lagunas

En el imaginario de los residentes de los pueblos objeto de estudio, las lagunas son dotadas de identidades específicas, siendo clasificadas según géneros definidos, ya sea como entidades masculinas o femeninas. Un elemento destacado dentro de este sistema de clasificación es la presencia de Huarmi cocha/*Warmiqucha* (Laguna femenina), que emerge como un componente relevante en el contexto general de las lagunas.

En particular, en las localidades de Santa Ana y Pilpichaca, se identifica la laguna de Choclococha como una entidad femenina mientras que Orccococha/*Urquqcha* como de género masculino. En San Marcos de Rocchac, Salcabamba y Surcubamba, las lagunas Aqalli o Waqraqucha son consideradas de género masculino, a diferencia de Quchapata o Wari, que se asocia con lo femenino. La percepción de Misaqucha como masculina, Yanaqucha

como femenina en ciertas ocasiones y masculina en otras, y la atribución de carácter femenino a Llaqsaqucha, Atakalas y Warmiqucha, contrasta con la consideración de Paqchaqucha como una entidad de género masculino (Taipe et al., 2023b).

La representación de las lagunas opone a macho y hembra, pero cuando son imaginados como humanos, se les atribuye la connotación de varones y mujeres. Poseen la capacidad de seducir tanto a las muchachas como a los jóvenes (R8 y 9). Si los humanos aceptan la convivencia, su ganadería incrementa; sin embargo, si se quiebra el secreto de su coexistencia, muere y se extermina su ganado.

En sus festividades, las lagunas pueden ser invitadas simbólicamente, desplazándose mediante los arcoíris, pero también tienen la facultad de adoptar formas de aves, especialmente de la *wachwa*, para trasladarse de un lugar a otro. Cuando deciden trasladar sus aguas hacia otras lagunas, pueden utilizar como animales de carga a seres silvestres, como los venados, los zorrinos y zorros (R5 y 6).

En la narrativa de los pueblos quechuas, las lagunas, como parte del servicio de proveer agua, pueden demandar "carneros", una metáfora que representa a los sacrificios humanos. En diferentes circunstancias, también pueden solicitar el traslado de inmensas rocas desde las zonas bajas hasta sus orillas como forma de recompensa por sus servicios (R7).

Las lagunas, coincidiendo en este aspecto con R. Najarro (2020), también son concebidas como moradas de espíritus tutelares, como los *wamanis*, sirenas, *amarus* y toros bravos. Algunas leyendas sugieren la presencia de pueblos sumergidos que, debido a la acción de un Dios vengativo por la inhospitalidad de sus habitantes, fueron inundados. En el norte de Tayacaja, las lagunas Wari y Aqalli albergan a los *waris*, representados como seres altos, blancos y *mistis*, asociados al relámpago. Existiendo lagunas tanto bravas como mansas, las primeras tienen la capacidad de devorar a los viajeros e incluso de "encantarles", resultando en su petrificación, como se narra en las tradiciones de Aqalli, donde un comerciante *wanka* y su toro yacen convertidos en piedra en uno de sus rincones (R10).

En la región estudiada, Chuqñaqucha se personifica alternadamente como una mujer, adoptando roles tanto de heroína cultural como de la propia laguna (R1 y 2). En el primer escenario, desempeña un papel crucial al traer a los camélidos que emergen de sus aguas, pero debido al maltrato

humano, regresa con sus animales al lugar de origen. En el segundo escenario, la laguna, personificada como mujer, seduce a un pastor que, al rechazar sus avances, la patea, desencadenando una enfermedad que ni los mejores curanderos logran sanar (R3).

En ciertas ocasiones, cuando los hombres de escasos recursos descansan cerca de las lagunas, estas deciden ayudarles proporcionándoles riquezas para cubrir los gastos de sus festividades comunitarias. Por otro lado, los hermanos de estos individuos, motivados por la ambición, simulan ser pobres y también descansan cerca de las lagunas. Como respuesta, las lagunas los castigan dotándolos de cuernos y rabos, y al despertar, se ven transformados en venados (R13 y 14). Este mismo papel asumen los *wamanis*, quienes auxilian a los pobres y castigan a los ricos y a los cazadores que depredan la fauna (R11, 12 y 15). Ambas tradiciones orales, tanto la de las lagunas como la de los *wamanis*, se convierten en mitos de origen de los cérvidos y guardan cierta relación con la mitología huarochirana prehispánica.

En *resumen*, en la cosmovisión quechua, las lagunas se perciben como entidades mitológicas con roles diversos y géneros asignados, personificándose como machos y hembras. Estas masas de agua se relacionan con la vida humana y animal, asumiendo connotaciones de varones y mujeres cuando se las representa como seres humanos. Su poder simbólico abarca desde la capacidad para seducir hasta participar en festividades desplazándose mediante el arcoíris y formas de aves. En la narrativa, las lagunas proveen agua, pero a cambio demandan sacrificios humanos o el traslado de rocas como recompensa. Consideradas moradas de espíritus tutelares, preservan tradiciones de pueblos sumergidos y castigos divinos. La metamorfosis de la laguna Chuqñaqucha, de heroína cultural a mujer seductora, resalta la versatilidad de sus roles. Sus interacciones, que van desde ayudar a los pobres hasta castigar a los ambiciosos, subrayan la compleja interconexión entre elementos naturales, humanos y mitológicos, revelando una profunda relación entre lagunas, seres humanos, animales e imaginario en la visión quechua del mundo.

CAPÍTULO IV

FAUNA, LAGUNAS, SEQUÍA Y HUMANOS EN LAS REPRESENTACIONES SOCIALES

En este apartado, se busca establecer la correlación entre la fauna, las lagunas, la sequía y los humanos en las representaciones de los habitantes quechuas de las cordilleras altoandinas en Vinchos, Huamanga. El análisis se centra en comprender cómo las percepciones y representaciones de estos elementos se entrelazan, explorando la manera en que la fauna local, la presencia o ausencia de agua en las lagunas y los efectos de la sequía se vinculan con la vida y la visión del entorno de la población quechua. Con el objetivo de revelar las complejidades de estas interrelaciones, se examinarán las narrativas y creencias que sustentan estas representaciones, contribuyendo así a una comprensión de la conexión entre estos componentes en el imaginario de la comunidad.

4.1. La sequía

La sequía experimentada en la región durante el año 2022 fue una de las más intensas de los últimos 50 años. Durante la visita del equipo a cuatro lagunas en la cordillera del Rasuwillka en Huanta, se observó un descenso alarmante en sus niveles. La laguna represada de Rasuwillka, por ejemplo, estaba aproximadamente 12 metros por debajo de su nivel normal (Figura 25). En la parte superior de Occollo en Vinchos (Huamanga), un par de lagunas estaban al borde de la desaparición, mientras que el pantanal de Ocopampa estaba completamente reseco y la laguna de Pisccoccocha presentaba niveles muy bajos de agua. En diciembre de 2022, al pasar por las lagunas de Pultoq

Chico, Pultoq Grande y Choclococha en Castrovirreyna, también se notó un descenso alarmante en sus niveles.

Figura 25: Complejo de lagunas con bajo nivel de agua en la cordillera de Rasuwillka (Néstor y Dalia Taipe, 2022).

Al observar el horizonte en todas direcciones, se apreciaban columnas de humo provenientes de diversos incendios en bosques y praderas, provocando la muerte de la fauna y flora. Además, se reportaron incidentes en los que personas intentaban controlar los incendios y resultaban alcanzadas por el fuego. Hubo heridos y muertes humanas en Lucanas, Fajardo, Cusco, Huancavelica y otros lugares.

Los puquiales, bofedales y riachuelos mostraban evidencias de la sequía, afectando a la fauna que luchaba por encontrar agua. Los pastizales estaban completamente secos, y en nuestros recorridos alrededor de Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral, se encontraron équidos y camélidos muertos, siendo devorados por bandadas de *aqchis* que cumplían su función de limpiar el ambiente. Algunos pastores informaron pérdidas considerables, llegando a ver disminuidos hasta la mitad de sus animales (de 160 a 80 crianzas).

La sequía no solo afectó a los pastores de la cordillera, sino también a los agricultores, especialmente a aquellos que cultivaban tierras secas. Durante

el año 2022, las dos primeras siembras resultaron arruinadas, siendo solo la siembra tardía la que pudo beneficiarse de las lluvias que comenzaron la noche del 24 de diciembre. El 25 del mismo mes, las lluvias se extendieron por toda la región, marcando el fin de la sequía. Sin embargo, los estragos causados entre los pastores y agricultores de la región ya eran evidentes.

En *síntesis*, el año 2022 registró una de las sequías más severas del último medio siglo en la región. Las lagunas experimentaron descensos críticos, con consecuencias graves para la fauna y flora. Los incendios forestales, desencadenados por la sequía, provocaron la pérdida de animales y accidentes mortales. La evidencia de la sequía se manifestó en pastizales, puquiales y riachuelos, afectando a la fauna y resultando en la muerte de camélidos y équidos. Los pastores enfrentaron pérdidas alarmantes, con una mortalidad de hasta la mitad de sus animales. Asimismo, la sequía impactó a los agricultores, arruinando las primeras siembras del año.

Aunque las lluvias del 24 de diciembre marcaron el fin de la sequía, los impactos ya eran evidentes entre pastores y agricultores, subrayando las repercusiones a largo plazo de este fenómeno climático extremo.

4.2. Las respuestas

En el contexto de las altas cordilleras, donde las comunidades practican el pastoreo extensivo aprovechando los pastos naturales por encima de los 4000 metros, las respuestas frente a la sequía se articulan a través de diversas medidas. Estas estrategias no solo son una respuesta a la escasez de agua, sino también una adaptación a las condiciones específicas de crianza de animales en estas altitudes.

4.2.1. Diques en las lagunas Pisccoccocha y Ocopampa

En este entorno destacan dos diques en las lagunas Pisccoccocha y Ocopampa. En Pisccoccocha, la construcción de pequeñas compuertas y muros de concreto durante la temporada de lluvias permite el almacenamiento hídrico para periodos secos. Aunque algunas acequias derivadas de estas aguas humedecen las praderas, la mayoría de los pastizales sigue estando en áreas secas. En Ocopampa, este mecanismo también está presente, pero la mayor parte del área inferior se mantiene como un gran pantanal con vegetación

característica de altitudes. Este paisaje atrae a diversas aves y algunas alpacas que encuentran pasto verde. La posibilidad de represamientos se vislumbra como una opción para mejorar las condiciones de los pobladores.

En contraste, Chuqñaqucha carece de intervención humana directa debido a su mayor altitud y la dificultad de acceder a terrenos pedregosos para el uso del agua en forrajes. No obstante, este lugar no carece de importancia. Aunque los camélidos que deambulan por la zona van a beber de sus aguas, la preservación de Chuqñaqucha está vinculada a su carácter sagrado, mítico y simbólico, destacando su relevancia en las prácticas rituales de las comunidades de crianza.

4.2.2. El riego y manejo de rebaños

En la estrecha cuenca alimentada por las aguas de Pisccoccocha, se ha implementado el riego como una estrategia vital para las comunidades locales. Este recurso líquido se utiliza para irrigar las suaves laderas a lo largo de ambas márgenes, manteniendo así estas áreas en un estado relativamente verde. A pesar de este esfuerzo, la realidad persiste, ya que la cantidad de agua disponible resulta insuficiente para satisfacer las necesidades del ganado existente.

Este desafío en el suministro de agua impacta directamente en la ganadería andina, especialmente durante las épocas de sequía. Las consecuencias se manifiestan en distintas formas, desde la pérdida de vidas animales hasta la reducción significativa de la población de llamas. Además, cada familia experimenta una disminución en el tamaño de su hato ganadero. Esta limitación en el acceso al agua afecta no solo la salud del ganado sino también la capacidad de las comunidades para mantener y desarrollar sus prácticas ganaderas de manera sostenible.

La escasez de agua para riego y manejo de los rebaños se convierte en un factor crítico que impacta negativamente en la subsistencia y el bienestar de las comunidades, subrayando la necesidad de abordar de manera integral la gestión del agua en este entorno cordillerano.

4.2.3. Aplicación de conocimientos tradicionales

Los pastores, como hemos descrito en secciones previas, poseen un rico legado de conocimientos tradicionales que desempeña un papel fundamental en

su modo de vida. Este acervo de sabiduría les permite interpretar los indicadores biológicos, destacando especialmente el comportamiento de la fauna, que abarca desde diversas aves hasta varios mamíferos silvestres.

Este entendimiento de las señales biológicas no solo les brinda una conexión intrínseca con la naturaleza circundante, sino que también actúa como una herramienta esencial para la predicción y planificación a corto y mediano plazo. Los pastores aplican estos conocimientos para anticipar eventos climáticos, fluctuaciones en la disponibilidad de pasto y otros aspectos relevantes para sus actividades diarias y, por extensión, para la gestión de su economía pastoral.

La capacidad de leer y comprender los comportamientos de la fauna se convierte en un componente esencial para la toma de decisiones. Esto permite que las comunidades pastorales se adapten de manera efectiva a las condiciones cambiantes de su entorno. Este enfoque, arraigado en la tradición, refleja una sabiduría acumulada a lo largo de generaciones. Destaca la importancia de preservar y valorar estos conocimientos ancestrales en el contexto de la vida pastoril, a pesar de las diferencias religiosas presentes, ya que algunos son evangélicos y otros son católicos. En este sentido, la capacidad de entender y aplicar estas enseñanzas tradicionales se convierte en un puente que une a la comunidad, independientemente de sus creencias religiosas, para enfrentar los desafíos del entorno cambiante.

4.2.4. Continuidad de rituales culturales

Ya hemos visto que en tiempos prehispánicos en el culto a las lagunas sacrificaban camélidos. Un trabajo de prospección arqueológica contemporánea realizada por M. Berrocal (2019) en un conjunto de lagunas de Ayacucho, descubrió evidencias de sacrificios humanos, de animales y otras ofrendas contemporáneas. Las lagunas exploradas fueron Piñaqucha (en Quispillaqta, Chuschi, Cangallo), Pumaqucha (en Vischongo, Vilcashuaman), Chapalla (en Alcamenca, Fajardo), Yanaqucha-Chinhaysuyu (en Huamanguilla, Huanta) y Yanaqucha (en Socos, Huamanga).

En 1811, el indígena P. Alanya realizó rituales de propiciación en la laguna de Canlalay (Angaraes), sacrificando 12 cuyes en sus orillas, extrayendo agua y regando el camino y las chacras con la finalidad de poner el periodo de sequía y atraer lluvias para superar la hambruna (Lienhard, 1992).

Los mitos coetáneos narran que las lagunas exigen sacrificios humanos u otras ofrendas por los servicios que presta a los humanos. Investigaciones como las de M. Berrocal y otros estudiosos han evidenciado que los pastores y agricultores realizan ofrendas diversas a las lagunas para propiciar la presencia regular de aguas durante el año.

Otro ritual persistente desde tiempos prehispánicos es el *qucha warakay* (hondear a la laguna). R. Najarro (2022) ha registrado esta práctica en Tambobamba. Pero su presencia, igual que en las cordilleras de Vinchos, está presente a lo largo de los Andes. Cuando las lluvias no llegan y las chacras están en peligro por falta de agua, las comunidades participan en el ritual (Figura 26), una práctica transmitida a lo largo de generaciones. Este rito profundo y conectado con la naturaleza tiene como propósito invocar la lluvia en tiempos de sequía. La comunidad se sumerge en esta tradición, dirigiéndose a las lagunas sagradas con ofrendas para reconciliarse con la naturaleza afectada por la ausencia de lluvia.

Figura 26: Qucha warakay en Cuyocuyo, Sandia (Cuyocuyo Tierra de Andenes Milenarios, 2020, https://shre.ink/rExk).

La ceremonia se lleva a cabo con solemnidad, donde los participantes, imbuidos de espiritualidad, remueven las aguas de las lagunas mediante el *warakay*, lanzando piedras como símbolo de búsqueda de equilibrio y restauración del ciclo natural. Este acto refleja la conexión íntima entre la comu-

nidad y la tierra. El *qucha warakay* no solo es un ritual para atraer la lluvia, sino un testimonio vivo de la conexión entre las comunidades, su herencia cultural y la interdependencia con la naturaleza. Cada piedra lanzada y cada gota de lluvia preservan la continuidad de una tradición que trasciende el tiempo, fortaleciendo la relación simbiótica entre las personas y la naturaleza circundante.

4.2.5. Migración y movilidad social

Cuando los efectos de la sequía alcanzan niveles críticos, los pastores adoptan estrategias de migración como respuesta a la escasez de recursos en sus poblados de origen, Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral, pertenecientes a la comunidad de Pacccha. En este contexto, algunos optan por dirigirse hacia centros urbanos como Ayacucho, Pisco o Lima, donde se involucran en diversas actividades: trabajar de peones agrícolas, obreros de construcción civil, conducir mototaxis o iniciar pequeños negocios con el objetivo de generar ingresos que garanticen la supervivencia de sus familias.

Es relevante destacar que esta migración no implica una desconexión definitiva: superada la crisis, los pastores retornan a sus comunidades, reintegrándose a las familias que quedaron a cargo de sus hogares y ganados durante su ausencia temporal. Es un proceso dinámico en el cual la movilidad geográfica se convierte en una estrategia adaptativa para afrontar las condiciones climáticas adversas.

Además, es notable que los padres tienen aspiraciones significativas para sus hijos. Buscan que ellos alcancen una educación y adquieran habilidades profesionales que mejoren sus condiciones de vida. Esta perspectiva a largo plazo refleja la voluntad de las comunidades pastoriles de no solo enfrentar las dificultades inmediatas, sino también de trabajar hacia un futuro más próspero y sostenible para las generaciones venideras.

Por último, hemos recibido informes de que tanto la comunidad evangélica como los católicos realizan peregrinaciones por separado hacia lagunas, picos montañosos o lugares con cruces. Tanto los residentes en la ciudad de Ayacucho como los que viven en las comunidades coordinan para llevar a cabo acciones conjuntas. En estos sitios, realizan plegarias dirigidas tanto a los espíritus tutelares andinos, conocidos como *wamanis* o *tayta urqu*, y a las propias lagunas, como a los santos y al Dios cristiano, solicitando el cese de

la sequía y la llegada de lluvias beneficiosas para la actividad agropecuaria. En algunas ciudades como Huancavelica, Pampas, Junín y Arequipa, se han llevado a cabo procesiones, incluso con imágenes de vírgenes o santos, con el fin de propiciar las lluvias.

En *resumen*, en las altas cordilleras, donde las comunidades practican el pastoreo extensivo por encima de los 4000 m s. n. m., las respuestas a la sequía involucran medidas adaptativas como el uso de diques en lagunas como Pisccoccocha y Ocopampa. A pesar de estos esfuerzos, la insuficiencia en el suministro de agua persiste, afectando la ganadería andina y destacando la necesidad de una gestión integral del agua en este entorno cordillerano.

Las comunidades también aplican conocimientos tradicionales, interpretando indicadores biológicos, para anticipar eventos climáticos. Además, se ha notado que tanto los seguidores evangélicos como los católicos llevan a cabo actos de fe en diferentes localidades, solicitando la intervención de espíritus andinos, cuerpos de agua, santos y la divinidad cristiana con el objetivo de detener la sequía y favorecer la llegada de lluvias. Ante sequías críticas, algunos pastores migran temporalmente hacia centros urbanos, participando en diversas actividades para asegurar la supervivencia familiar. La migración no implica abandono definitivo: tras superar la crisis, retornan a sus comunidades, reintegrándose al pastoreo. Además, los padres aspiran a que sus hijos adquieran educación y habilidades para un futuro más próspero y sostenible, subrayando la importancia de preservar tradiciones ancestrales en la vida pastoral.

CONCLUSIONES

1. Los resultados de esta investigación respaldan la hipótesis planteada, demostrando que el entorno habitado por una variada fauna, tanto silvestre como doméstica, ha condicionado la emergencia de una tradición oral abundante en simbología entre los pastores quechuas cordilleranos de Ocopampa-Pisccoccocha y Ccasacorral en Pacccha (Vinchos, Huamanga). La diversidad de aves identificadas, como el *aqchi*, la *wachwa*, el cóndor y otras, revela su importancia en diferentes aspectos de la vida cotidiana, desde la relación con el régimen hídrico hasta su papel en la muerte, la seducción y la migración. Los mamíferos silvestres, como el puma, el zorro y la vizcacha, también desempeñan roles importantes en la ecología local, adquiriendo significados culturales y económicos.

   En el ámbito de la crianza, las alpacas y llamas constituyen elementos fundamentales en la vida de estas comunidades, con una presencia arraigada desde tiempos ancestrales. La adaptabilidad cultural de estas comunidades se refleja en la incorporación de animales introducidos durante la época colonial, como la vaca, la oveja, el caballo, el perro y el gato. Estos animales, tanto domésticos como silvestres, cumplen funciones cruciales en la vida cotidiana, proporcionando recursos esenciales, soporte en tareas laborales y ocupando un lugar significativo en las

creencias mágico-religiosas transmitidas a través de la tradición oral quechua.

En última instancia, este estudio resalta la estrecha interconexión entre la fauna, la tradición oral y las representaciones sociales de estas comunidades, subrayando la importancia de comprender y preservar esta relación única que ha evolucionado a lo largo de la historia. La coexistencia armoniosa entre los seres humanos y la diversidad biológica que los rodea se manifiesta no solo en las prácticas cotidianas, sino también en las narrativas transmitidas de generación en generación, enriqueciendo la comprensión de la cultura quechua cordillerana en esta región específica.

2. Este estudio ha fortalecido la afirmación sobre la importancia cultural de las lagunas en la cosmovisión de los pueblos quechuas altoandinos, abarcando tanto su pasado prehispánico como su realidad contemporánea. A través del análisis de crónicas coloniales, etnografía actual y testimonios recopilados, se ha corroborado que estas lagunas no solo sirven como los lugares de origen de los camélidos, sino que también están intrínsecamente vinculadas a la mitología chanka, ejemplificado de manera elocuente en Choclococha. La sacralidad atribuida a estas masas de agua se entrelaza con rituales propiciatorios de la ganadería altoandina, evidenciados notablemente en el retorno ritual de la heroína cultural Andrea a la laguna Chuqñaqucha, marcando pautas rituales propiciatorios en febrero y agosto.

   La conexión entre las actividades relacionadas con los animales, los mitos de origen y los rituales ilustra la diversidad de creencias arraigadas en la cultura local. En la cosmovisión quechua, las lagunas no son simplemente cuerpos de agua, sino entidades mitológicas con roles diversos, personificadas a veces como machos y hembras y en otras ocasiones como entidades masculinas y femeninas, participando activamente en eventos que van desde la seducción hasta festividades, movilizándose en formas de aves y a través del arcoíris. Estas masas de agua, consideradas moradas de espíritus tutelares, no solo preservan las tradiciones de pueblos sumergidos y castigos divinos, sino que también experimentan metamorfosis, como la laguna Chuqñaqucha que transita de heroína cultural a figura seductora. Este proceso resalta la versatilidad de sus

roles y subraya las complejas interacciones que mantienen con los seres humanos, animales e imaginario, revelando una relación intrincada que forma parte integral de la visión quechua del mundo.

3. El año 2022 dejó profundas huellas en las comunidades estudiadas, marcado por una de las sequías más severas en décadas. La correlación entre sequía, lagunas, fauna y poblaciones humanas fue evidente, revelando impactos relevantes en varios aspectos de la vida cotidiana. La ausencia de lluvias y la disminución de agua en las lagunas generó consecuencias graves para la fauna y la flora, exacerbadas por incendios forestales, resultando en pérdidas de animales y accidentes mortales.

   Los pastores, cuya subsistencia depende del pastoreo extensivo en altas cordilleras, experimentaron pérdidas sustanciales en sus rebaños, afectando directamente sus medios de vida. La sequía también impactó a los agricultores comprometiendo la seguridad alimentaria. A pesar de las medidas adaptativas, como la construcción de diques en lagunas, la insuficiencia en el suministro de agua sigue siendo evidente, destacando la urgencia de una gestión integral del agua en este entorno.

   En respuesta a la sequía, las comunidades aplican conocimientos tradicionales, interpretando indicadores biológicos para anticipar eventos climáticos. Las prácticas religiosas también desempeñan un papel crucial, con peregrinaciones y procesiones organizadas por la población evangélica y católica, dirigidas a espíritus tutelares andinos, lagunas, santos y el Dios cristiano, en un esfuerzo por poner fin a la sequía y propiciar las lluvias.

   La migración temporal de algunos pastores hacia centros urbanos en momentos críticos de sequía ilustra estrategias de supervivencia, mientras que la aspiración de los padres a que sus hijos adquieran educación destaca el deseo de mejores condiciones de vida. En conjunto, estos eventos subrayan la complejidad de la interacción entre la sequía, la fauna, las lagunas y las comunidades humanas, resaltando la necesidad de enfoques integrales y sostenibles para enfrentar los desafíos climáticos en estas altas cordilleras.

BIBLIOGRAFÍA

Alberti, G., y Mayer, E. (1974). *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. IEP.

Arguedas, J. M. (1973). *Yawar fiesta*. Universitaria.

Arguedas, J. M. (1977). Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza en Huamanga. *Churmichasun*, 4-5, 3-16.

Arguedas, J. M. (2012). Cuentos religioso-mágicos quechuas de Lucanamarca. En *Obra Antropológica*, T. 5 (pp. 211-289). Horizonte.

Arriaga, I. P. de. (1621). *Extirpación de la idolatría del Pirv.* Geronymo de Contreras.

Berrocal, M. (2019). Lagunas: Espacios sagrados y sistemas hidráulicos pre–hispánicos. En *N. Taipe* (Ed.), Ayacucho en la perspectiva de las ciencias de la cultura (pp. 145-167). Pres.

Cavero, R. (1990). *Incesto en los Andes. Las «llamas demoniacas» como castigo sobrenatural*. Huari.

Claverías, R. (2000). Conocimientos de los campesinos andinos sobre los predictores climáticos: Elementos para su verificación. Seminario-Taller organizado por el proyecto NOAA (Missouri): https://clima.missouri.edu/Articles/Claverias_Bioindicadores.pdf.

De Saussure, F. (1994). *Curso de lingüística general*. Losada.

Duviols, P. (1967). Un inédito de Cristóbal de Albornoz: La instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haziendas". *Journal de la société des américanistes*, 56(1), 7-39.

Earls, J. (1973). La organización del poder en la mitología quechua. En J. Ossio (Ed.), *Ideología mesiánica del mundo andino*, (pp. 393-414). Ignacio Prado Pastor.

Flores, J. (1976). Enqa, enqaychu, illa y khuya rumi: Aspectos mágico-religiosos entre pastores. *Journal of Latin American Lore*, 2(1), 115-134. http://www.jstor.org/stable/24605488

Fonseca, C. (1972). Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú. [Tesis doctoral, UNMSM].

Giménez, G. (2005). Teoría y análisis de la cultura (Vol. 1). Conaculta, Icocult.

Gow, D., y Gow, R. (1975). La alpaca en el mito y el ritual. *Allpanchis*, 8, 141-164. https://doi.org/https://doi.org/10.36901/allpanchis.v7i8.1081

Grebe, M. E. (1984). Etnozoología andina: Concepciones e interacciones del hombre andino con la fauna altiplánica. Estudios Atacameños. *Arqueología y antropología surandinas*, 7, 335-347. https://doi.org/10.22199/S07181043.1984.0007.00032

Guerrero, S. (2015). *Conocimientos ancestrales y adaptación al cambio climático en comunidades altoandinas de la región de Huancavelica*. GRH.

Hernández, G. (2018). La pastora y el cóndor: de los antagonismos entre naturaleza y cultura a los antagonismos de género. *Nuestra América*, 6(11), 190-208. https://nuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/453

Huaman Poma, F. (2015). *Nueva crónica y buen gobierno*. Texto modernizado por *Carlos Aranívar*. Biblioteca Nacional del Perú.

Jiménez, A. (1937). *Cuentos peruanos.* Lumen.

Kato, T. (2013). Qarqaria depurada y Qarqaria perdonada. En A. López Austin y L. Millones (Eds.), Cuernos y colas. Reflexiones en torno al

Demonio en los Andes *y Mesoamérica* (pp. 375-414). ANR.

Lienhard, M. (1992). *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas (Desde la conquista hasta comienzos del siglo XX)*. Fundación Biblioteca Ayacucho.

Lotman, I. (1996). La memoria a la luz de la culturología. En D. Navarro (Ed.), *La semiosfera I. Semiótica de la cultura y del texto* (pp. 157-161). Frónesis Cátedra Universitat de València.

Martínez, B. (2015). *Trujillo del Perú* (Vol. 7). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Martínez Compañón, B. J. (2015). *Trujillo del Perú* (Vol. 2). Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. https://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmcp8685

Morote, E. (1953). Qarqacha. *Separata Boletim Trimestral da Comissão Trimestral de Folclore*, *4*(15/16), 1-9. https://acortartu.link/9cbth

Morote, E. (1954). Las aves que engañaron a Dios. *Perú Indígena*, *5*(13), 106-113.

Morote, E. (1958). El tema del viaje al cielo. *Tradición*, *8*(21), 2-38.

Murra, J. (1975). Rebaños y pastores en la economía del Tawantinsuyo. En *Formaciones económicas y políticas del mundo andino* (pp. 117-144). IEP.

Najarro, R. (2020). En tiempos de cambio climático: Relación agua-hombre en localidades altoandinas de Paras y Chuschi, Ayacucho. *Alteritas*, *9*(10), 89-126. https://doi.org/DOI: 10.51440/unsch.revistaalteritas.2020.10.28

Najarro, R. (2022). *Percepciones y respuestas frente al cambio climático entre los pobladores de San Juan de Tambobamba – Ayacucho* [Tesis de Antropología, UNSCH]. http://repositorio.unsch.edu.pe/handle/UNSCH/4756

Núñez Del Prado, O. (1970). El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú. *Allpanchis*, *2*, 57-119. https://doi.org/https://doi.org/10.36901/allpanchis.v2i2.323

Payne, J. (1984). *Cuentos cusqueños*. Centro de Estudios Andinos Bartolomé de las Casas.

Pizarro, J. (2020). *Diccionario de las aves de Tacna*. Asociación para el Desarrollo de las Ciencias Biológicas en el Perú.

Quijada, S. (2014). *Canciones del ganado y pastores*. Grafimag.

Saucedo, E. (2015). *El papel de la fauna en la cultura y la cosmovisión del*

pueblo Tarahumara, en el noroeste de México. Tesis doctoral en antropología, Universidad de Salamanca.

Sociedad LR. (2022, diciembre 22). *Ayacucho: 4 fallecidos y más de 160 familias afectadas en incendio forestal activo*. https://larepublica.pe/sociedad/2022/12/04/ayacucho-4-fallecidos-y-mas-de-160-familias-afectadas-en-incendio-forestal-activo

Taipe, N. (1991). *Ritos ganaderos andinos*. Horizonte.

Taipe, N. (2015). Animales y 'gentiles' seductores en los relatos andinos. *Revista de Antropología Experimental*, *15*, 381-405. https://doi.org/https://doi.org/10.17561/rae.v0i15.2619

Taipe, N. (2020). Arquetipos, rituales y danzas en el culto al wamani en el centro-sur andino peruano. *Folklore. Arte, cultura y sociedad*, *5*, 315-356.

Taipe, N. (2021). *Dos soles y lluvia de fuego. Los valores sociales en los mitos andinos* (Segunda). Fondo Editorial de la UNSCH.

Taipe, N. (2023). *Dos soles y lluvia de fuego. Los valores sociales en los mitos andinos*. Fondo Editorial de la UNSCH.

Taipe, N., y García, J. J. (2016). El arte andino sobre la fiesta del Santiago de Josué Sánchez. En J. J. García (Ed.), *Santiago Apóstol en el Imaginario Andino Mesoamericano* (pp. 371-384). ACLAPADES.

Taipe, N., Laurente, M., y Taipe, E. (2023a). Imaginary consequences of Andean-Amazonian incest: Incestuous, female mules, demons, worms, hailstones and the damned. *Boletín de Literatura Oral*, *13*, 125-144. https://doi.org/10.17561/BLO.V13.7456

Taipe, N., Laurente, M., y Taipe, H. (2023b). *Tradiciones orales I: Mitos quechuas en el centro-sur andino peruano*. Fondo Editorial de la UNSCH.

Taipe, N., Laurente, M., y Taipe, H. (2023c). *Tradiciones orales II: Cuentos y fábulas del centro-sur andino peruano*. Fondo Editorial de la UNSCH.

Taipe, N., y Orrego, A. (1996). Laboriosidad y ociosidad en dos relatos andinos. *Allpanchis*, *48*, 175–188. https://doi.org/https://doi.org/10.36901/allpanchis.v28i48.703

Taipe, N., Taipe, H., y Allccahuaman, Y. (2022). *Los cultivos en la tradición oral quechua*. Fondo Editorial de la UNSCH.

Taylor, G. (2011). *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. IFEA.

Tomoeda, H. (1982). Folklore andino y mitología amazónica: Las plantas

cultivadas y la muerte en el pensamiento andino. En *El hombre y su ambiente en los Andes Centrales* (pp. 275-306). National Museum of Ethnology.

Tomoeda, H. (2013). *El toro y el cóndor*. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Trevi, M. (1996). *Metáforas del símbolo*. Anthropos.

Uhle, M. (2003). *El cóndor y el zorro*. ERFA, CI-URP.

Vansina, J. (1967). *La tradición oral*. Labor Universitaria.

Vienrich, A. (1906). *Tarmapap Pachahuarainin. Apólogos por unos Parias*. La Aurora.

Vienrich, A. (1961). *Fábvlas qvechvas*. Lux.

ANEXO

TRADICIÓN ORAL RECOLECTADA

ANDRYA CHUQÑAQUCHAMANTA, IMAYNA MISI BAKA APAMUSQANMANTAWAN

1. Andrya Chuqñaquchamanta I

C. L. willakuynin:

Unay pachakunapis, *Chuqñaquchamanta* lluqsimusqa huk sipas *Andrya Chuqñaqucha* sutiyuq. Chaynapis huk qariwan riqsinakuspanku, kuskanchanakusqaku. Andryas quchamanta lluqsimusqa uywakunawan. Kay uywakunata urqukunapi michispanku runakunaqa *bidankuta* pasaqku.

Hukpiñataqsi, qarin Andryata maqaramusqa. Chay allquchasqan hawapi, warmiqa *Chuqñaquchaman* kutiskusqa. Qipantañataq llapan uywankuna qatimusqa:

Llamkam llamapa sutin karqa.

Chuqllum paqupa sutin karqa.

Kastim ubihapa sutin karqa.

Nabyam bakapa sutin karqa.

Runakuna mañakustin harkachkaptinku, warmiqa quchaman yaykukuykun, qipantañataq llamakuna, paqukuna, *ubihakuna*, *bakakuna* quchaman kutikuykunku.

Chayna ripuchkaptinkus, runakuna aslla uywakunata hapisqaku. Chaykunata mirachispankun kawsakurqaku kanankamapas.

Kanan pachapi, Pisququcha uraychampim kanraq Andryapa uywakuyninkunapa kanchankuna. Kananqa chay kanchakunaqa riqsisqa kanku *Inka Kurral* utaq *Suqta Kurral* hinam. Munayllapaqmi chay kanchakunaqa kamuchkan.

Llamapa sutinqa Llamkam, ichapas llama qipita apastin riptincha, chaynata suticharqaku.

Paqupa sutinqa Chuqllu, paykunaqa *Chuqlluquchamanta* paqarisqanku hawapi, chaynata suticharqaku.

Ubihapa sutinqa *Kasti*, ichapas *ubiha Kastillamanta* apumusqa hawapi kaptin, chaynata suticharqaku.

Bakapa sutinqa *Nabya*, ichapas baka *nabigastin* hamusqan hawapi, chaynata suticharqaku.

Imayna kaptimpas, Andrya uywankunapiwan quchaman kutisqanku raykun, aslla uywa qipachisqanku mana tukunampaq, sapa *agustu* killapin *Chuqñaquchaman pagaputa* ruwamunku, uywakunatapas kuyapayaspalla, mana allquchispa, uywanku.

2. Andrya Chuqñaquchamanta II

E. H. willakuynin:

Iskay wakcha *musukunas,* wawqikama, yachasqaku *Chuqñaqucha sirkampi.* Wakcha runakuna kasqanku hawas, wikuña aychallata mikuqku, chaysi sapa punchaw wikuña *lasuq* lluqsiqku. Chay wikuñapa qaranmantas pachankutapas rurakuqku. Chaylla paykunapa mikunankuqa kasqa mana imapas huk *clasi* mikuyqa kasqachu.

Hinapmtinsi huk *tardiykuytaqa musukunaqa* wikuña *lasusqankumanta* wasinkuman kutiykuptinku mikuyqa suyarusqa. Maqtakunaqa kusikuyllawanñas mikuytaqa mikurunku. Chaynalla paqarintinpas kaqllamantas mikuyqa suyarusqa, chaypipas kusikuspanku mikunku. Qatiqnin punchawman chaynallasa, wikuña *lasusqankumanta* kutiykuptinku kaqllamanta mikuyqa suyarun. Chaypiqa manaña kusikunkuñachu, kikinkupurañas tapunakunku: "¿Imaynataq kunanpas mikuyqa suyaruwanchikqa? ¿Pitaq yanukapuwachkanchik?", nispanku.

Chaysi qatiqnin punchawqa manaña wikuña *lasuqqa* risqakuñachu. *Altu* patamantaña wasinkuta *kuydamusqaku*, pi yaykusqanpas yachanankupaq. Tukuy punchaw yupaysi chay *altu* patapi laqarayanku hinaspas wasinkuta

kuydamunku. Hinaptinsi miskipa intipi huk warmiqa *birdi ribusa,* lliklli-tayuq, wasinkumanqa yaykurun, hinaspas uchpata wikapayta qallarimun.

Hinastinsi pasanku wasinkumanqa, huqnin huklawninta, hukninñataq waklawninta, hinaspa wasi punkupiña tupanakusqaku. Yaykuykuptinkuqa yanukuchkaqta tarirusqaku; hinaspas tapunku: "¿Pitaq kanki?", niptinkus warmiqa kutichin: "*Andrya* Chuqñaqucham kani", nispa. Hinaptinsa nisqaku: "¿Imaynampitaq yanupuwankiku mikuytaqa?". Hinaptin kutichisqa: "¿Mayqinnikichiktaq *mayur kankichik*? Chaywanmi *kasarakusaq.* Huknillaykichiwanmi *kasarakusaq*", nisqa.

Mayur musuqa: "Ari", nisqa kasarakunankupaq. Hinaptinsi Andryaqa nisqa: "Kunanmantaqa manañam wikuña *lasuq* rinkichikñachu. *Kurralkunatañam* pirqankichik". Chaysi *kurralkunata* qarikunaqa pirqashaku, warmiñataqsi yanukusqa mikunankupaq. Hinapmtinsi suqta *kurralkunata* qispirachiptinku paqarintinman achikyarusqa achka uywakuna, *kurral* huntakama. Chay uywakunas kasqa, *bakakuna*, paqukuna, llamakuna, *ubihakuna*. Wakcha *musukunaqa* apuña rikurirusqaku.

Apuyaruspankuqa *lisu* runakunaña rikurirusqaku. Chayna kachkaptinkus llamankunata karacha unquy hapirusqa. Chaytañataq rupaq wirawan hampisqaku, karachankunata kitpaspanku wirawanqa untasqaku. Hinaptin *Andrya* Chuqñaquchapa chapu allquchanñataq musmukachaspa karacha tipqasqankutaqa mikuspa purisqa. Chaysi runa piñapiñallaña nisqa: "Qacha alluqupas musmuykachachkantaqmi", nispan haytarusqa alluquchataqa waqaqyanankama, lliw *lisullaña*. Chaysi chay chapuchanta haytaruptin *Andryaqa* qusanta nisqa: "Alluquchayta maqapuwanki". Hinaptinsi qusanqa hukta muyuriykuspa *Andryataqa* laqichurusqa.

Qinaptinsi *Andryaqa* qarinta waqaspan nisqa: "Manam ñuqataqa maqawanaykichu". Chaynata niykuspas ripukusqa chapuchanwan. Wasin waklawnin qichqaman chayaruspañas qayaykamusqa llapan uywankunata: "*Nabyacha*, *kasticha*, chuqllucha, llamkacha", nispa. Qinaptinsi *Andryapa* uywankunaqa llapallanku suyullaña qipanta qatisqaku. Hinaptinsi qarikunaqa *lasuta listukuspanku lasunku*, chaynaspas qatisqaku, *lasuspa, lasuspa* quchapatankama. Chaypiñas hukta uywachata *lasurusqaku.* Hinaptinsi *lasuruptinkuqa* hampatu rikurirusqa, wakiqnin uywakunañataqsi qucha ukuman *Andryapa* qipanta chinkakuykusqaku. *Musukunaqa* quchapatampis puramintita waqasqaku, hinaspas rumiyarusqaku.

3. Chuqñaqu burlakusqanmanta

E. H. willakuynin:

Primuysi michiq rispa *Chuqñaqucha* patankamaraq, uywankunata qatiq chaykamaraq. Chay quchapatanpis huk punchawqa huk sipaswan tuparusqa. Hinaptinsi *primuyqa* sipastaqa tapusqa: "¿Maypitaq uywaykikunaqa?", niptinsi, sipasqa nisqa: "Wakkunapim mikuchkan", nispan qawarichisqa uywakunataqa. Yuyaypas achka uywakunaqa mikuchkanku. Chayna michipayaqku sipaswanqa. Chaysi chay sipasqa *abispiqa* niq: "Paqarinqa challwa hapikuq risunchik *Quñani altun* wayquta. Ama uywayuqña hamunki".

Chaynas purikuqku. Hinaspansi sipasqa yananña kasqa. Hinaptin yanan kachkaptinña, *primuyqa* sipasta *abusaytaña* munasqa. Sipasñataq mana munakusqachu. Hinaptinsi *primuyqa* sipastaqa haytarusqa kaynata nispa: "Hukchiki *amiguyki*. Chaychiki mana munakunkichu". Chayllamantas chay haytasqan chaki punkiyta qallaykusqa, hinaspas manaña *bahasqachu,* michiqpas risqañachu, unqukuykusqaña, *mastaña*, *mastaña* unqusqa. Hinaptinsi tapusqaku: "¿Imanasqama kay chakikiqa kaynatañaqa punkin? ¿Imanakururankitaq?". Hinaptinsi *primuyqa* niq: "Haytakururanim", chaynallata.

Puramintitasa wataqku llapa hampikunawan, hinaptinpas manas *bajakusqachu.* Hinaptinsi maqtata tapupayaqku, chayñas willakuykusqa: "Sipasniytam haytarurani. Chayllamantam punkiyta qallaykuwarqa". Chayta yacharuspankuñas *primuytaqa* suma sumaqtaña tapusqaku chay sipasmanta: "¿Imaynataq chay sipasqa? ¿Pipa churintaq? ¿Icha layqapa wawachurin ima? ¿Imaynama haytarusqallaykiwanqa kaynakurunkiqa?

Chaysi tapuykachakuspanku sipastaqa maskasqaku chay llaqta *sirkakunapi*. "Layqa imachiki", nispanku. Ichaqa mana tarisqakuchu *primuypa* willakusqanman hinaqa. Mana tarisqanku hawañas hampiqtaña maskasqaku. Hinaptinsi hampiqwanqa qatipachisqakuña. Chaysi chay hampiqña nisqa: "Chuqñaqucham *burlakurusqa*". Chaynapis *primuy* wañukusqa, manaña hampiqpas atisqañachu, pasasqaña kaptin.

4. Misicha baka apamusqanmanta

E. H. willakuynin:

Ñawpaqtaqa, misichaqa *lichiyuqllatam* mikuq. *Artisachampi supanchanta* qaraykuspankun qawachanman *lichichata* talliykuqku, chaytam riki misichaqa miskillataña laplaq mikuq. Chaynallata paykunaqa mikuqku, mana *lichiyuqtaqa* munaqkuchu mikuytaqa, llaqwakacharispankun pasakuqku.

Mamay *baka* chawamusqanmanta kutiramuptinmi misichaqa chupachanta *altuman* quqariruspa mamaypa ñawpaqninkunapi miwrayachaspan puriq, *lichichata* mañakuspan riki. Chayna waqachaspan purichaptinmi taytay uyariruspan niq mamayta: "Qaray, qaray chay misiman, paypam *bakanqa*".

Ñuqañataq mana *kriyispay* nirqani: "Yanqa ¿maytaya paypa *bakan* karunqa?", chaynata niptiymi, niwarqa: "Misichaqa *ispañamantas* rinrichampi apakamusqa *bakataqa*, *lichi* laqlakunan rayku, chaysi riki payqa *lichichayuqllata* mikun".

Chaymi nirqani: "Imaynataya rinrinpiraq paypaq aparamunan karqa". Chaymi misichata marqakuykuspan rinripatachanta qawachiwarqa, hinaspam niwarqa: "Kay uchuy rinrichampis *ispañamantaraq bakataqa* apamusqa ¿Maypiya chay kakunpas? Manas kay *Pirupiqa bakaqa* kasqachu. Chaynatam *awiluy* ñuqamanpas willawarqa".

QUCHA YAKUN ASTASQANMANTA

5. Puywanqucha yakun astasqanmanta I

J. M. willakuynin:

Pata Puywan urqupiqa huk qucham karqa. Chay qucha kaptin, chay urqupi achka papa, ulluku, maswa, uqa ima rururqa. Chay qucha chinkaramuptinqa manaña chay mikuykunaqa rurumunchu.

San Antunyumanta kaq runa risqa chay qucha muyuriqninpi mikuq *mulan* maskaq, chayman chayaruptinqa, kayga mana yakuyuqñam kachkasqa. Chaymi *pinsamusqa*: "¿Imanasqataq kay qucha chinkamun?", nispa. Hi-

naspaqa *mulantapas* manaña maskaspa kutikusqa "*luku* hinaña" wasinpiqa willakurqa *familyanman* llapa llaqtamasinkunamanpas. Chaynapin tayta Daniel Morales nirqa: "Yaqa chawpi tutatan uyarirqani tunrururumuqta hinallataq qawaq lluqsimuptiyqa, achka mistikuna ñanninta, *kallinkunatawan* pasachkarqaku, llapanku yuraq *kaballukunapi* sillasqakama. Hinaptinmi huk misti qipata hamusqa, *kampana* hinata waqachistin. Mistikunapa ñawpaqninpim risqaku luychukuna, atuqkuna, añaskuna, wiskachakuna, *animalkuna karqayuqkama* risqaku. Llapallankum ñanninta pasarqaku qawachkaptiy", nispa. Kay *Puywan* quchaqa *Atakalas* quchaman rirqa, kunankamapas kachkanraqmi.

6. Puywanqucha yakun astasqanmanta II

A. Q. willakuynin:

San Antunyu kumunidamanta runa, *Misaqucha* hananniqkunapi *ichadirukunamanmi* payqa uywankunata apasqa. Chaypim riki uywanku mikuqku. Huk punchawpiñataqsi uywankunapaq rumi kachita apastin risqa, kutimuspañataq *Salcahuasi* urqupi tutaykaramusqa, chaymanqa killapa kanchirisqanwanña chayasqa. *Pungullo kumunidad* uranman hamuchkaptinqa iskay qurpa wicharisqaku achka llamakunata qatimustin. Hukninmi ñawpaqman hamurqa hukninñataq qipaman, llamankuta qatispa. *Karganqa ladiyasqa* kaptin, qurpaqa chay runata yanapayta mañakusqa: "Imallatapas *pagasqayki*", nispas nisqa. Chay runaqa, mana yanapayta munaspa, ripukusqa.

Aswan uraypiqa huk qurpakunawan tuparqa, paykunapas *rikwankuta* qatimusqaku. Qipa hamuqmi payta nisqa: "Ama hina kaspa, *amiguy*, yanapaway *kargay* allichayta, llumpaytam *ladiyakamuchkan*, imatapas *pagasqaykim*", nispa; ichaqa chay runaqa manam yanapayta munarqachu. Aswan urayman richkaptinsi qurpakuna qayanakusqankuta uyarisqa. Qipapi kaqmi nisqa: "Llamanchikqa pisipasqañan, manam sayariyta atinchu", nispa. Ñawpaq kaqmi kutichisqa: "Amaña sayarichiychu, saqiyña, manam huk qipimantachu *pubriyasunchik*, wakin kaqkunallata qatirikamuy", nispa.

Chay runaqa ñanninta hinalla pasakusqa *pinsastin*: "Chay llamaqa *kargayuqmi* kachkan", nispa. Paqarintinmi, qaspi qaspillata, kutimusqa, "qawaramusaq", nispa. Chayman chayaruspa, manam ima llamatapas tarisqachu, huk wiskachallatam rikusqa. Paqarintinta huk maqtacha *Pata Puywan* urquman risqa, hinaspa *Puywan quchaqa* manaña chaypichu kasqa, *Atakalas*

quchaman ripukusqa. Kayqa manam achka yakuyuqchu karqa, ichaqa paqarintinmi achikyaramurqa achka yakuyuq. Chayrayku, sichus chay runa yanapanman karqa, *Pungullu kumunidadpi* yaku kanman karqa. Ichaqa mana yanapasqanraykun mana imatapas qumurqachu.

QUCHAKUNAMANTA

7. Misaquchamanta

E. Q. willakuynin:

Huk rantiwan puriq *bakakunata* maskaq hamusqa. Tutayayqa hapiramusqa *Misaqucha* kayllampiña, chayniraqllapiña puñukuykusqa. Puñuynimpi huk runa hamuspa nisqa: "*Salcahuasi, Luma, Pungullu, San Antunyu* llaqtakunapi runakunaqa anchatam *dibiwanku*. Chaykunataqa mikuytam munani. ¡Anchatan *dibiwanku*!", nispa. Chaymantapas, hinallam nirqa: "*Mantaru* mayupa chawpinpim yana rumi kachkan. Chay rumita kay quchakama apamuwachunku". *Mantaru* mayumanta quchakamaqa yaqa pusaq *ura* utqay puriymi pasaq wichayllaman.

Chay rantiwan puriq runaqa, chay llaqtakunaman chayaspa, puñuyninpi imachus pasasqanmanta willasqa, chaynapis tawantin llaqtakunamanta llapa runakuna huñunakuspanku chay hatun rumita apasqaku, chayta aparqaku wichayman *Quribambamanta Pungullukama* hinaspa *Salcahuasinta* pasaspa, chay quchakama apasqaku.

Chay quchaman chayaruspaqa chay rumita patanpi churarqaku. Runakunaqa tukuy kaykunata ruwarqaku *kurnitakunawan*, tinyakunawan, pinkullukunawan ima, hatun *fayna* tawan *kumunidadkunapa* hina. Chay quchamanta yawar hina yaku lluqsirqa hinaspa rumita aparuptinkuqa, chay qucha achka runakunata *ingañaq* hinaspa *inkantarqa,* aswan yachaspanku manaña chayta ruwarqachu. Kunanqa piña yakunkunaqa hawkallaña tarikun.

8. Atakalas qucha maqta ingañasqanmanta

E. P. willakuynin:

Huk maqtas risqa *bakankunata* maskaq. Hinaspa tarisqa *Atakalas* quchapa patanpi huk sumaq pachasqa sipascha tiyachkaqta huk *billun* millwata puchkastin. Chay sipasqa qumir waliyuq kasqa. Chaysi chay maqtawan ri-

maspa *inamurayta* qallaykusqa. Chaymantapacham sapa punchaw chay *sityuman* rirqa. Huk punchawmi sipasqa chay maqtata nirqa quchapi kuska *bañakunankupaq*, ichaqa payqa manam munarqachu.

Huk punchawmi, chay maqtapa maman qatispa wawanta qawarqa, chaynapim musyakururqa chay maqta *ingañasqa* kasqanmanta, chaymantam willarqaku ima pasasqanmanta. Chaymi, achka maqtakuna huñunakuspanku *Atakalas lawman* rirqaku. Paykunaqa kaynatam rimanakusqaku: "Hukninchik asuykusun sipaswan rimananpaq, chaymantam wakinninchikqa marqarirusunchik". Chiqapmi, maqtakunaqa chay sipasta hapimuyta atipamusqaku hinaspam *kastigachkaptinku* quchaman tikrakururqa. Qumir walinqa unqina kasqa, tullunkuna kankas rumi kasqa. Chay hinatan yachamurqaku Atakalas qucha qarikuna *ingañamuq* kasqanmanta.

9. Yanaqucha sipas apakusqanmanta

A. L. willakuynin:

Huk sipasmi uywankunata michimuq urqu hanaqninkunapi Yanaqucha kayllankunapi. Michiq warmiqa ancha sumaq warmim karqa, pachankunapas sumaqllañam karqa. Urqupi uywankunata michichkaptinsi huk puyu qataykuptin huk sumaq maqta rikurisqa. Chay michiq warmita rikuspas qayamusqa: "Asuykuy, tiyakusunchik", nispa. Asuykuptinmi rimarqaku. Chay *puyu* chuyanchakuqtinmi chay maqtaqa michiq warmita nisqa: "Pasakusaqñam", nispa. Hinaspan ripusqa chay huñunakuymanta ama pimanpas willananpaq, hinaspan yuyapaykusqa qipantin punchaw kutimunampaq. Chay tiyasqanku *sityuqa Yanaquchapa* hanaqninpim karqa. Paqarintinta chay michiq warmiqa chayllaman kutimusqa hinaspan puyu payta tapaykusqa chaywantaq chay maqtaqa kutimusqa. Chay michiq warmiqa tapusqa: "¿Maymantataq kanki?". "Llaqtayqa sumaqmi, wasiyqa *palasyu* hinam, tukuy imapas qurimanta ruwasqam. Chay michiq warmiqa nisqa: "Haku wasikiman". Hinaspa uywanta saqisqa qucha patanpi chaymantaqa chayaspanku nisqa: "Huk ratulla ñawikita wichqay". Musuqmanta kichariptinqa, hatun *iskalira* kasqa, sumaq llaqtaman uraykamuq. Chaypim michiq warmiqa tiyayta qallaykurqa. Manam imapas *faltapuqchu*. Chay michiq warmipa mamanqa ancha waqaypi tarikurqa wawan maypi kasasqantapas mana yachaspa.

Huk punchawmi, qunqayllamanta, chay sipasqa wasinman hamusqa.

Paytaqa tapumurqaku maypi kasqanmanta; ichaqa manam imatapas nirqachu, manachayqa wañukunmanmi karqa. Mamanta rikuykuspas, sipasqa ripusqa; ichaqa mamanmi mana musyachikuspa qatisqa. Qucha patanman chayaruspaqa sipasqa chinkakusqa. Huk *timpu* qipamanmi yapamanta rikurimurqa. Mamanqa waqaspanmi maypi kasqanmanta willananpaq tapurqa. Chay *ratupin* wañukurqa. Chayman hina Mamanpa uywankuna mirasqan, qallariqa tukuytakama tukunankama.

10. Aqalli wankata turuntawan rumiyachisqanmanta

L. R. willakuynin:

Huk kutipim, huk wanka huk Chumpi Pillqu turuta *Lumamanta Huancayuman* qatimusqa. *Wari asindaman* chayaspa, puriyninta puririrqa ña tutayasqapiña, chaymanta chayarqa *Pachapapupun sityuman*, chay urquta tikrarispaqa rikurqa huk sumaq llaqtata *Aqalli* quchapi, chayqa *Waqraqucha* sutiyuqtaq, chay llaqtapi mistikuna purisqaku *sigarruta* pitaspa, chay sipaskunapas miski mikuykunata mikuchkasqaku. Ichaqa *Aqalliqa* ñanmanta karuraqmi kachkan, chay llaqtaqa ñanpa patanpi kachkasqa. Hinaptinqa, chay quchaqa hatarispa, wankata *ingañachkasqa*. Chaynapim ninku chay *ristaurantiman* yaykumurqa mikunanpaq, hinaptinqa llaqta chinkarurqa. Huk puriq runakuna chayamuspanku rikusqaku wankata huk kuchu quchapi, turunta aysachkaqta, ichaqa manaña kuyurisqakuchu. Chaytaqa *Pachapapupunmanta* rikusqaku. Aswan anchuykuptinkun, wankaqa turunwan rumiman tikrakururqaku. *Altumanta* qawarispaqa rikunki wanka sayasqata, *ladunpiñataq* Chumpi Pillqu *turun* puñuchkan.

WAMANIKUNAMANTA, QUCHAKUNAMANTA, PUBRIKUNAMANTAWAN

11. Wamanikunapa wakchakunawan hukllachakuyninmanta, luychukunapa paqarimusqanmantawan

E. C. willakuynin:

Huk punchawmi huk runa huk *fiyistapi mayurdumu* kananpaq *kumprumi-*

tikusqa. Manam imapas kapuqchu. Wasinpi, warmichanwan puñuspa, nisqa: "¿Imaynataq kaynaqa kasunchik? Ñuqa llamkaq risaq, qamñataq kaypi llikllakunata awanki", nispa.

Hinaspanmi, achikyamuptin, warmin mikunata *listuchapusqa*. Hinaspa warmi churinta pusaspa karu ñanninta ripusqa. Purichkaptinkum huk urqupa uranpi tutayarusqaku. Paykunaqa llikllankuwan allichakuspanku puñusqaku.

Taytaqa yaqa chawpi tutata rikcharisqa. Chaymantaqa nin huklawpi urqu ñawpaqpi urquta qayamusqa. Chay runaqa uyarichkasqas nin. Urqukunaqa rimapayanasqaku: "¿Imatataq qunki?", nispa huknin tapusqa; hukninñataqmi kutichisqa: "Qurita qusaq", nispa.

Runachaqa sinchi *pinsamintukusqa* kasqanraykun pisipayqa puñurachisqa. Rikchariruspanmi waqtanpi tarirurqa iskay saku quri huntasqata. Chay runaqa manam llamkayta maskaqpas rirqañachu. Allin *fiyistata* ruwasqantam nin; musuq wasitapas hatarichisqa.

Chayraykun *inbidiyakuq* wawqinpas nin *mayurdumuman* yaykurusqa. Ichapas warmi churinwan rispa chayllapi puñurqa. Rikchariptinsi urqukuna qayanakusqaku. Chay runaqa kusisqallañam rikurirurqa. *Criyirqa* paytapas quri qunankuta. Achikyayta rikchariptinqa waqrayuqmi kasqa manataqmi pinqaymanta kutimurqañachu. Chaymantaqa luychuman tikrarirqa. Kunanqa manañam runakunawan qawachikunñachu.

12. Wamanikunapa wakchakunawan hukllachakuyninmanta

A. C. willakuynin:

Chay pachakunapin apuwan *pubri* kaq, *paskwa fiyistapi* tupanakurqaku, *pubriñataqsi mayurdumyata* hapirusqa. Apu runaqa nisqa: "¿Kay puchqa qutuqa, ima qullqiwantaq *fiyistata* ruwanqa?".

Pubri runaqa *biyahanampaq* hikutakusqa, warmin pisi quqaw ruwasqanta apaspa. Huk urquta richkaptin tutayarusqa. Kukanta akuspa puñuykusqa.

Rikchariptinsi, urqukuna qayanakuqta uyarisqa: "¿Imatataq qusunchik?", nispa. Hukninñataqmi kutichisqa: "Huk *saku* quritan qusaq", nispa. "Hinaspa ñuqa iskay *saku* qullqita". Paqarintinta rikchapakuptinqa, chay runapa

lawnimpi iskay qullqi *saku* kachkasqa, chaynallataq huk quri *kustalpas*; hinaspa kutikamusqa wasinman qipi apakusqa.

Apurunaqapaytatapusqa:"¿Maymantataqwakchikaqullqitaaparamunki? Achka qullqita apamuspaqa suwachik kanki. ¡Wañurachisqayki!", nispas nisqa. Chaymanta willakurqa Tayta Wamani wakcha kasqanrayku qusqanmanta.

Apu runapas chayman puni risqa, ancha mawka *sapatunwan*, lata pachankunawan ima. Chawpi tutata rikchariptinsi urqukuna qayanakuchkasqaku: "¿Imatataq *amigunchikman* qusunchik?", nispa. Huknin wamanitaq kutichisqa: "Huk *saku baka* waqrata qumusaq", nispa. Hukninñataqmi nisqa: "Iskay saku tullutam qusaq", nispa. Achikyamuptinqa apuqa huk *saku* waqrayuqllatam, iskay tulluyuqta tariruspanmi qatqillaña kutirqa.

13. Quchakunapa wakchakunawan hukllachakuyninmanta, luychukunapa paqarimusqanmantawan

A. L. willakuynin:

Iskay wawqikunan huk *fiyistamanta karguta* hapikamusqaku. Hukninmi *pubri* karqa hukninñataq apu. *Pubri* runaqa *Turri* urquman ichu rutuq risqa. "Imayna kaqtinpas, *fiyistata* ruwasaq", *pinsastinsi* risqa. Wasin qatanampaqmi ichuman risqa, urqupi tutayaykamuspa ichuta mastaykamuspa puñusqa. Chawpi tutata rikchariptinsi iskay warmikuna qayanakuchkasqaku. Runaqa tiyaykuspan *pinsamusqa*: "Ichapas *ingañawayta* munachkanku, chay raykucha quchakunaqa qayanakuchkanku", nispa. Hinaptinmi uyarisqa: "Ñañay, ¿imatam watukuqninchikman qusunchik?". Huknin warmiqa kutichisqa: "Qanmi qurita qunki, ñuqataq qullqita qusaq", nispa.

Chaynapi, chay runaqa puñururqa nispam nin. Paqarintinta rikcharinanpaqa, maypi puñusqanpiqa quri qullqim kasqa. Kusisqa qipirikuspa wasinman kutimusqa, manaña ichuta apaspa. Payqa achka churiyuqmi karqa. Pachakunata rantispa sumaq wasita ruwachirqa. Allin *fiyistata* ruwamusqa, wawqinmanta aswan allinta.

Apu wawqinqa tapusqa maymanta chay achka qullqi hurqumusqanmanta. *Pubri* runaqa urqupi ichu kuchuq risqampi pasasqanmanta willasqa. Chaymi, apu wawqinpas mawka pachata churakuspa risqa, *Turri* urqupi puñuq qipakusqa. Chawpi tuta rikchariptinsi iskay warmikuna qayanakuchkas-

qaku: "¿Imatataq watukuqninchikman qusunchik?", nispa. "Qanmi chupata qunki, ñuqataq waqrakunata qusaq", nispas kutichisqa. Rikcharinampaqa waqrayuq, chupayuq luychuman tikrakuruspan urquman risqa.

14. Quchakunapa wakchakunawan hukllachakuyninmanta

A. L. willakuynin:

Unaytas nin, huk runas achka *bakayuq* kasqa, *Yanaqucha* muyuriqpis mikuqku. Sullka wawqinta *bakakuna* maskaq kamachisqa, riptinqa tutayay hapiramusqa, huk mawka chuqllapi qipaspa puñusqa. Tuta rikchariptinsi iskay runakuna qayanakuchkasqaku: "¿Imatataq *bisitanchikta* qumusunchik?", nispa. *Misaqucha* kutirisqa: "Ñuqa, qurita; qam, qullqita".

Achikyamuptinsi qipinta qawaykuptinqa, iskay ancha llasaq rumikuna kachkasqa. Chayta qipirikuspa llaqtanman kutimusqa, *Cedropampan*, chay tiyasqanman. Chaynatam wawqinpaman chayarusqa, chaymantam *bisinunkunaman* willasqa. Huknin *bisinum* maskaspa yuyaychasqa huk *bakawan* huk kaqnin rumita *kambyananpaq*. Chaynapis *bakachankunata* uywayta qallaykusqa.

Wawqinpas chayta yachaspan chay puniman rispa chay kikin chuqllallapi puñusqa. Hinaspa rikchariruspan uyarisqa rimasqankuta: "¿Imatataq *bisitanchikta* qumusunchik?", nispa. Paytaq kutichisqa: "Ñuqa, waqrata; qan, *kachukunata*".

Achikyamuptinmi qipinpi waqra kasqanta qawaspan, chaywan wasinman kutisqa, *furtunata* apasqanta *kriyistin*. Hinaptinmi uywankupas wañuyta qallaykusqa. Waqrakunata *bilata* ratachisqa, aswantaq *bakankunaqa* tukurarirqa. Chayraykus wawqinta layqachimusqa, hinaptin mana hapinchu wawqintaqa, aswan kikin puni wañukusqa.

15. Wamanikunamanta, illapirukunamantawan

C. S. willakuynin:

Paykunaqa iskay masi masilla illapirukuna karqaku. Achka watañam kay ruwayta ruwarqaku hinaspapas achka kutipim tukuy tuta *muntikunapi* luychukunata, tarukakunata hinaspa kikin ukumaritapas qatiparqaku.

Huk punchawmi kay illapirukunaqa *muntiman* yaykurusqaku. Payku-

naqa tukuy tutamantan wakin mawka yupikunata yupicharqaku, ichaqa manam ima hatun niraqtapas tarisqakuchu. Ñam wayrapa llantun chayamuptin, mayu chimpamanta, huk luychupa yupinwan tuparusqaku. Chay qatiykachayqa kusikuypaq hina upallallapi karqa, chay sumaq qatisqankuta qawanankukama, sacha-sachapi huk uchuy chuya pampapi, huk kaqninmi illapaq hinaman churakamurqa.

Paykunaqa purisqankumanta pisipasqaña kamurqaku, chaymi chay illapaqta huk chikanta mana allintachu ripurqa, yaqapasmi chay *animalta dañamurqa*. Kay *ratumantapachan* qatiykachayqa millay karqa, chaymi luychuqa pawarqa hapiqninkunamanta ayqikunanpaq, kaykunañataq pawarisqaku hapinankupaq. Paykunaqa yupinwan qatipasqaku. Qura patapi musuq yawarqa maymanchus kirisqa luychu richkaqta rikuchichkasqa, tuta wichqakunankama mana musyakuspa maykamachus nitaq maymanchus purisqankuta. Tutayaqmi tukuy imata picharqa, yupikunata, yawar sutukunata, yaqa mana musyay atina purina ñankunatapas. Chaymi illapirukuna yaqa urqukunapa waqtanpi hapisqa karqaku mana maymanpas kuyuyta atispanku. Ichaqa huk *ratumantan* huk karullapi huk *bila* akchimuqta qawamurqaku, chaymi runakuna tiyasqan chuqlla kasqanta *kriyispa* chayman risqaku *aluhamintuta* mañakuq. Chayaptinkuqa hatun wasim kasqa. Huk payacha lluqsiramusqa, payqa iskaynin illapirukunapa mañakuyninta, imaraykunta uyarispanmi, anry nispan wasi ukupi maypi puñunankupaq qawaykachisqa.

Chay payachaqa wasipa huk kuchunta qawachispanmi chay punilla apamusqa hatun *billunsapa* qarakunata, chaykunapim chakra llamkaq runakuna puñunku, chaypim qarikunaqa atisqankuman hina waqtaparqaku tuta samanankupaq, chayman hinaqa mana tukuriq yuyarisqaku pasaypaq tutam karqa. Qipamanmi wasi qipapi, sinchi unquq runapa waqayninta uyarisqaku, payachata tapusqaku pichus kasqanmanta, imarayku unqusqa kasqanmantawan.

"Unquqniyuqmi kachkani, taytakuna. Payqa wakin millay runakunawanmi tuparamusqa. Chayraykum anchata llakikuni", nisqa. Chaylla payachaqa wasipa mayqin kuchumanpas yaykukusqa. Hinaptin hawa runakunaqa, imaynam chakra llamkaqkunapas sapa kuti ruwanku kaynakunapi, tantyakurqaku kuka akuyta hinaspa *sigarrunkuta* pitanankupaq, chaytam ninku urqukunapa *inkantamintunkunapa kuntranpi* allin kasqanmanta. Ancha llakisqa kaspankum mana puñuytapas atisqakuchu. *Sigarruta, sigarruta* pitasqaku, yaqapascha mana rimaqkuchu.

Chawpi tuta imachik kanman karqa karu runapa qayakuyninta uyarisqaku, yaqapascha huk *law* urqumanta, paymi nisqa: "Uyariway, ¿imaraykutaq chay iskay wañuchiqkunaman *aluhaykamurqanki*? ¿Imaynataq unqusqa luychu *padrillunchik* kachkan? Chaysi payachaqa kutichisqa: "Manañam luychu *padrillunchikqa* kawsachkanñachu", nispa. "Chayna kaptinqa, chay runakunapa sunqunta qurqumuy". "Manañan chaytaqa ruwayta atiymanchu, sapankaman kimsa *sigarruta* pitasqankurayku".

Kay rimayta uyarispankum illapirukunaqa yaqa chirisqa karqaku. Chaymantapachan manaña ñawinkuta wichqayta atirqakuchu. Tutaqa wiñaypaq hinam rikchakurqa achikyanankama. Hinaptinmi rikurqaku mana huk wasipi kasqankuta, aswanqa huk machaypi kasqakumanta. Manam qarakunapichu kasqaku, aswanqa qimantupi utaq illankakunapi, hinaspa qipapi rikurqaku ñawpaq *tardita* qatipasqaku kirisqa luychu wañusqata. Mancharisqallañam chaymanta lluqsirqaku, manañam haykapipas chay urqukunata pasayta *atribikurqakuchu*.

KUNDURKUNA MAYPI YAKU KASQAN YACHASQANKUNAMANTA

16. Maypi yaku kasqan yachaq kundurkunamanta

L. R. willakuynin:

Unay unaytam pukyukunapi yaku chakiramusqa, manataqmi parapas kasqachu. Llapa runakunam yaku mana kaptin wañukuchkasqaku.

Huk punchawmi huk wañusqa runa ñanpi rikurirusqa, chaymanta, ñawpaqtaqa huk *kundurllam* ayata tarisqa, chaymantaqa hukninkunaman willasqa: "Wakpim wañusqa runa kachkan", nispa.

Ichaqa chay runaqa, ninmi, chayamuq pisqukunapa tukuy ima rimasqankuta urayarichkasqa. Chayraykum kimsa *kundurkunaqa* kaynata nisqaku: "Kay runata mikurusunña". Hukninsi nisqa: "Kay runaqa yakunayayllamantam wañukun", nispa. Chaynata nispas kimsa pisqukunaqa wañusqa runaman asuykusqaku. Hukninmi *uhitinmanta* mikuyta qallarisqa. Wakinqa astawan asuykusqaku rimapakuspanku: "Kay runakunaqa yakuyuqmi kanku, chay hatun qaqapa urayninpim kachkan. Chay hatun sachapa sapin uraynimpin yakuqa kachkan", nispa.

Qipa kaq *kundurkunaqa* chay runata tupsunankupaqña kachkaptinkum, hatunmanta qaparisqa runaqa, hinaptin pisqukunaqa manchirsqa pawakusqaku. Hinaptinmi chay runaqa hukninkunaman kutispa nisqa: "Chay hatun qaqapa ukumpi, hatun sachapa sapin uranpis yakunchikqa kachkan, ninku. Chaynatam kimsa *kundurkuna* rimarirqaku".

Chay runakunaqa pisqukunapa yupichasqan *sityuman* rispanku yakuta hurqumusqaku. Chaynapim mana wañusqakuchu.

UYWAKUNA PASÑAKUNAWAN PUÑUSQANKUMANTA

17. Allqu pasñawan puñusqanmanta I

S. M. willakuynin:

Huk kutis pasña kasqa allquwan. Chaysi allquqa tutallan chayamuq pasñamanqa. Lliw yana *tirnuyuq*, yuraq *kurbatayuq* chayamuq. Chaynas allquqa sapa tuta *chicharruta* apaq pasñamanqa.

Hukpis allquqa nisqa pasñataqa: "*Bankitipim* kasaq. Wak urqu qipallampin kasaq, paqarinmi hamunki", *imbitaykun* pasñataqa.

Paqarinnintaqa, urqu qipampanta pasña riptinqa, manchapa allqukuna wañusqa *asnu* aychata qichunakuqta rikarun. Pasñaqa: "¿Imay *urataq* hamunqa?", nispansi suyan. Kutikamunampaq kachkaptinña huk allqu, hatun *asnu prisata* hurhuykuspan apamun pasñamanqa, hinaptinsi *ladunman* churaykuspan kutikun qichunakuq.

"¿Imaynataq qacha allquqa apamuwan qacha aychataqa?", nispan suyasqanmanta wasinman kutikamun.

Chay tutaqa yapataq chayaramun, hinaptinsi nisqa allqutaqa: "¿Imaynampitaq mana hamurankichu? Yanqa *kriyichiwanki*, tukuy *tardi* suyarayayki.

Hinaptinsi allquqa nisqa: "Manachu *laduykipi* kachkani", nisqa.

"Yanqa llullakuwanki, kankichu qamqa. Allqukunallataq manchapa -*asnu* aychata qichunakuchkarqaku", nisqa.

Chaymantaqa yapañataqsi kuska puñunku. Hinaptinsi allquqa nisqa: "Paqarirnni huk *banquitipi* kasaq, qampas hamunkin".

Fiyista timpus chaypiqa kasqa. Hinaptinsi pasñaqa llikllata sillwiykachin, watanasta wataykun, chumpiwan chumpiykachin. Chaynas maqtaqa pasakun.

Chaysi chay allquqa *fiyistapi* kayman wakman purikuchkan, musuq llikllan sillwikusqa, chaki tusupi watanasniyuq, wiqawnimpi chumpiyuq. Manchapa mikusqanku tullukunata tukuy punchaw *muntun* kuchuchallaman.

Chaynas pasñaqa chayarun *tardillaña*, *fiyista* qawakuq. Chaysi allquqa purikuchkasqa llikllan sillwikusqa, watanasnin watasqa, chumpin chumpikusqa. Chaysi pasñaqa *rabiyawan* qawan: "¿Imaynanpitaq allquman llikllayta qipirachimun?", nispan.

Chaysi allquqa chay tullu huñusqantaqa aparamun pasñapa *ladunman*. Hinaptinsi pasñaqa *rabiyasqa* kutikamun.

Chay tutaqa yapañataq allquqa chayaramun: "¿Imnaypitaq chay *kumbiduta* mana apamurankichu", nispan haytarun pasñataqa.

Hinaptinsi pasñaqa manchapa kaspita hapiruspan tukuparun. Hinaptinsi *rasumpa* allqu kaspa. Chaysi pasñaqa chayraq tantiyakurun allquwan kasqanta. Chayllam chay willakuy.

18. Allqu pasñawan puñusqanmanta II

O. M. willakuynin:

Huk pasñatas allqu *inamurarusqa* maqta tukuspan. Hinaspanñataqsi maqtaqa *fiyistaman* pasñataqa *imbitasqa.* Chaysi puntarusqa, hinaptinsi pasñaqa qipatańa risqa.

Chaysi pasña chayanampaqa achka, achka runakuna kachkasqa, hinaptinsi qawaykachan: "¿Maypitaq kachkan?", nispan. Hinaptinsi mana kasqachu *inamuradunqa.* Chaysi runakunapa mikusqan tullukunata allqukuna waqruchkasqaku. Chaypis huk allquqa pasñaman tullukunata apaykuchkan, *ladunman,* tuki sura allquchas kasqapas.

Chaysi pasñataqa llapa runa ·qawarayaspan asipayarusqaku. Chaynapi pinqakuruspan pasñaqa wasinta kutikamusqa: "Yanqa richiwan, mana chaypi kanampaq", nisqa *rabiyasqa.* Chaysi maqtapas qipanta pasakamusqa. Hinaspansi pasñampa wasinta chayarun. "¿Imanasqan kutikamunki?", nispan chayarun allquqa. Chaysi pasñaqa: "Yanqa hamuni. Manataq kasqankichu. Allqullataq tulluta waqrusqaku. Huk allqullataq tulluta astaykamuwan, chay pinqakuymanta, runa asipayawaptin kutikamuni".

Chaysi maqtaqa: "Chaymi ñuqa karqani", niykurusqa pasñataqa. Tantiyaruspan pasñaqa yakuta timpuykachisqa, hinaspañataq: "Wakman qawari-

kuy", nisqa maqtata. Hinaspansi akachaq yakuwan maqchiykurusqa. Hinaptinsi maqtaqa wak, wakyakustin lluqsirun wasimanta, hinaptinsi allquman muyurusqa.

19. Aqchi pasñawan puñusqanmanta I

M. R. willakuynin:

Huk kutis aqchi pasñata *ingañasqa.*

Tutallansi aqchiqa pasñaman chayamuspan *inamurarusqa.* Maqtatukuspansi chayamun *intirun* yana *tirnuyuq,* yuraq *kurbatayuq,* qillu *sapatuyuq.*

Hukpis maqta pasñataqa nisqa: "Paqarinmi *mirindata* qipimuwanki. Wak urqu qipallampim chakmamusaq. Chunchull saqtallatam apamuwanki", nisqa.

Chaysi pasñaqa *mirindata* yanurun. Chunchull saqtata saqqtaykapum. Hinaspansi, *mirindata* qipirikuspan urqu qipanmanqa chayarun. Hinaptinsi *intiruta* qawaykachan, ni maypipas maqtataqa rikunchu. Uraynin wayqullapis manchapa aqchilla *baka* akata tikrachkasqaku. Unay qawaykachasqanmantaqa, hanaychampi tiyaspan suyan: "Maymantapas rikuriramunqam", nispan.

Pasña rumi hawanchampi tiyaruptinqa, *ladunkunapis* manchapa aqchikunalla akata tikrachkanku, hawankunata pawaykachaspa ima.

Pasñaqa ninsi: "¿Imaynataq aqchiqa muyupayawanqa? ¿Imanasqataq pipas kanchu? Aswan kutikusaq", nispanqa, pasñaqa kutikamun *rabiyasqa.* "Yanqa llullakuwan", nisqa.

Chaysi tutaykuytaqa maqtaqa chayaramun, hinaspanga: "¿Imaynampitaq *mirindata* mana apamuwarankichu?", nisqa.

Pasñaqa kutirisqa: "Kankichu. Yanqa llullakuwaspayki purichiwanki *intiru* urqupi *mirinda* qipikuqta. Manchapa aqchillataq muquchapi *baka* akata tikrachkasqaku. Kankichu qamqa", nispan.

"Ñuqam riki chaypi karqani. ¿Mamachu *laduykikunapi* purichkarqani"", nisqa maqtaqa.

Hinaptin pasñaqa nisqa: "Nispaqa aqchichik kachkanki".

Chayraqsi pasñaqa tantiyarun aqchiwan kasqanta.

Unaykuna manas maqtakuna kaqchu. Chaysi manchapa kurukuna pasñakunata *ingañarqa.* Hinaptinsi pasñaqa *rabyamanta,* waskawan aqchitaqa warkurusqa wañuqpaq.

20. Aqchi pasñawan puñusqanmanta II

E. R. willakuynin:

Huk sipasmi sapallan tiyasqa hatusnin sallqapi. Hinaptinmi huk maqta munachikusqa. Payqa yana *tirnuyuq*, yuraq *kurbatayuq*, qillu *butasniyuq* ima pachayuq kasqa. Huk tutan maqtaqa sipasta nisqa: "Paqarinmi sumaq allpata chakmamusaq tarpunaypaq. *Dilantalta*, watanastawan quway". Chay sipasqa chay runapa mañakusqan imata qumusqa.

"Wak pampapim llamkamusaq", nispa, karu pampata rikuchisqa. "Paqarinmi hamunki *mirindata* apamuspa. Anchata *gustawasqanraykum tallarinta* yanunki", nispa. Chaynam, chay runaqa llamkaq risqa.

Paqarintinta sipasqa *mirindata* ruwaspa chay maqtapa llankasqaman risqa. Ichaqa chayaruptinsi mana yananta qawasqachu, achka aqchikunallatam rikusqa *baka* akata tikrachkasqaku. Chay aqchikuna ukupin hukta rikusqa, payqa *dilantal* churakusqa kasqa, chakinmañataq watanakunata watasqata. Hinaspas sipasqa piñakuspa nisqa: "Chay lliqwita *mirindata* mikuchiyman karqa", nispa.

Ichaqa, aqchiqa tuta chayamusqa piña piñasqa, sipasta mana mikuchisqanrayku maqayta munastin; ichaqa, chay *ingañumanta riparaspan* sipasqa kaspiwan suyachkasqa, chayaramuqtinqa *pubri* aqchita wañuchinankama *muyliramusqa*.

21. Yutu maqtawan puñusqanmanta

M. C. willakuynin:

Papachatas maqtapa maman tarpukusqa. Hinaptinsi mamanqa, yutupa aspisqallanta tarirun papantaqa. Maqtataqa nisqa: "Riruy ari. Watukaramuy, yutum papanchikta manchapataña tukuchkasqa".

Riptinqa, warmipa papan uman kuchupi, pata sikinpi, huk sipas tiyachkasqa. Hinaptinsi, maqtaqa *parlapan*. Pasñañataqsi nisqa: "Papachaykimanmi hamurani. Papaychaykitam aspikuchkarani". "Aspikuy hinalla", nisqa maqtaqa.

Chaynas maqtaqa, *inamurakuruspan* nisqa: "Wasiyta pusasqayki". Sipasqa anri nirusqa. Wasinta pusachikusqa. "Maytapas rispayki, mankallawanmi pakchaykuwanki", nisqa.

Hinaptinqa maqtaqa *timpranu* llamkaq rinanpaq, mankawan pakcharun

yututaqa. Hinaspa llamkaq risqa. *Tardimpañataq* kutiramuptinqa mamanqa nisqa: "*Baliq* yututaqa riki hapiramusqankim. Mankapim pakcharayasqa. Kayqa sipiruni", nispan qaraykarqamun wawanmanqa, yutunta, *kumpañiranta*.

Hinaptinqa, maqtapa *kuwirpunpas* ¡Ras, ras, ras!, ninraqsi. Hinaptinsi mikun yututaqa, warmintaqa. Muqutulluchantas hurquykun mikuruspanqa Chay muqutulluchamanta pinkulluchata ruwakurun. Pinkulluta ruwaruspanqa, maqtaqa urquta pasan, tukachastin, miski tukachastin.

Miskichaptinqa, puntanta atuqqa nisqa: "Achalallaw. Imataq chaychaykiqa. Tukichata waqasqa. Manachu *kumpadri pristaykuwankiman tukachaykunaypaq*?", nisqa. "Manam *tukaykuwaqchu* kaytaqa", nispan *pristayta* munanchu maqtaqa.

Hinaptinqa, atuqqa qatichkan: "*Pristaway* ari, pinkulluchaykita", nisqa. "Anri. Hapichaykuptillayki tukachaykusaq". "Amuchaykachiway hinalla", nispan, maqtata *ixigiptin*, maqtqa nisqa: "Anri. Hapichaykuptillay *tukaykuy*".

Alli runa hina amuykachiptin, atuqqa hukta pasachikun. Hinaptin, maqtaqa llakisqa *kidakun* pinkullunmanta. Atuqqa pasakun pinkullunta miskita tukastin.

"¿Imatataq ruwasaq pinkulluchaymantaqa? Kuyay pinkulluymi karqa riki, warmiypa tulluchanmantam karqa. Aswan chirrinkata hapimusaq", nispan achka chirrinkakunata *munturamun*.

Atuqpa puntaman churakuykuspan, wañuq tukuruspan pampaman mastakurun. Chirrirrinkaqa siminmanta, sinqanmanta lluqsimuchkan. Chayna atuqtaqa suyachkan.

Atuqqa *sirkaykamuchkan*, hinaptinqa tarirun maqtataqa. "*Pubrisitu*, kaypichu wañurullasqa tukaq simichallampas", nispan, chay pinkulluchanta amuykachin maqtamanqa.

Amuykachiptinqa, hukta hapikaramuspan sayarirun. Atuqqa ayqin. Ayqispanqa, paypas *puntata* rin chirrinkakunata hapistin. Hinaptin maqtaqa pinkulluchanta miskita tukastin richkan.

Chaynapis atuq puntapi chutarayachkan, sinqanman, siminman chirrinkakunata winaruspan. Hinaptin maqtaqa qawarun kuchparayachkaqta. Hinaspa, lluqita pallakurun, hinaspas alli allinta panyarun atuqcha wañukunankama.

22. Kundur pasña suwasqanmanta

S. H. willakuynin:

Pasñas *uwihanta* qatiq *kampuman*. Kundur qawaspa, muyupayaq *altumpi*. Chaynalla muyupayaq kundurqa pasñataqa. Huk punchawqa, kundurqa runaman *kumbirtikurusqa*. Chayna pasñamanqa asuykurusqa, yuraq *chalinayuq*. Hinaspas: "Harkaykaysisayki", nisqa pasñataqa. Hinaptinsi, pasñaqa qayantaq. Hinaspa, chaynaspa, chaynaspa kundurqa asuykusqa sapapunchawña. Huk punchawqa: "Ñawikita wichqay. Qipikurusayki", nisqa. Yuyaypa, ñawin wichqarayaqta qipikuruspan, kundurqa aparusqa qaqaman. Chaynas kundurqa pasñataqa aparusqa. Pasñapa mamanqa maskasqa tukuypi, hinaspaqa manaña tarimusqachu. Hinas, llakimanta waqakustin kutikun.

Kundurpa qaqanpiqa: "¿Imatam mikusaq kaypi?", nisqa pasñaqa. Hinaspa, kundurqa warmiman ismu aychata chuqaykusqa: "¡Kayta ya mikuy!". "Ñuqaqa kay mikuqchuqaya kani. Chawata mikusaqchu. Ismuta mikusaqchu".

Karu *timpupiña*, pasñaqa wawayuqña kasqa. Hinaspa, huk punchawqa, kundurtaqa, wawampa taytantaqa, nisqa: "Taqsakuq rirusaq". Hinaspa, chayman sumlla *iskaparusqa*. Mayupi hampatukunata yaku laqyanankupaq minkakuykuspa.

Warmin manaña rikuriptin, kundurqa nin: "¿Imatañataq kunankamaqa warmiqa ruwamun?", nisqa, mayu qawaq riptinqa, hampatukunallaq mayu yakutaqa laqyachkasqaku. Chay hawapis pasñapa wasinta rirusqa kundurqa. Pasñapa ayllunkunaqa yacharusqaku kundur kasqanta. Hinaspas, kaspikunawan, yantakunawan, rumikunawan qatirusqaku kundurtaqa. Chaynapi, manaña kutimusqañachu kundurqa.

23. Ukumari pasña suwasqanmanta I

A. R. willakuynin:

Huk punchawsi, huk pasña risqa saran watukuq. Chuqllu *timpupi* rik. Hinaptinsi saranqa tukusqallaña kaq, ichaqa manas imatapas tarinchu. Manchapa kuchi hina tukuparusqa sarataqa.

Yapa watukuq risqa, hinaptinsi chaypiqa saran ukupi manchapata

tukukuchkasqa, pasña qawaykuptinqa, ukumaritaq kasqa. Hinaptinsi pasñaqa rumiwan chuqarun.

Hukta ukumariñataqsi pasñataqa sawarikuruspan machayninman suwarun.

Hinaspa chaypiqa pasñataqa uywan wichqarayaqllata.

Pubri pasñallaqa machaypisa waqakun sapa punchaw: "¿Imaynataq kasaq wichqasqallaqa?", nispan.

Ukumariqa pasñapa munasqallantasa apan, ichaqa payqa chawallatas aychatapas mikuq. "Mikuy", ninsa pasñataqa. Hinaptin ni mikunchu. "Mankata apamuway, yanukuspa mikunaypaq. Chawataqa manam ñuqaqa mikunichu", nisqa. Hinaptinsi ukumariqa, pasñapa mañakusqanta, apamun. Wichqasqallas yanuyta qallaykun.

Chaymantaqa pasñaqa wachakurunñas uchuy ukumarichata. Hinaptinsi wawanqa hatunchaña, hinaspanqa tapun mamantaqa: "¿Mamay imanasqataq waqayllañaqa waqakunki?", nispan.

Hinaptinsa mamanqa willakun ukumarichamanqa: "Chaynan saray watukuq riptiymi, papayniki suwaramuwan", nispan. Hinaptinsi wawanqa nisqa: "Mama y ama upakuna kasunchu. Papayniyta kanastawan yakuman kacharusun".

Ukumari chayaramuptinqa, warmiqa: "Kanastata aparamuway", mañakun. Hinaptinsi ukumariqa aparamun. Aparamuptinqa ninñataqsi: "Yakuta aparamuway. Kanachallanmi aparamunki", kamachin.

Hinaptin ukumariqa yakutaqa sutupachikamunsi, ichaqa huntachkantaqsi. Manchapa apamuyta *purfiyachkan*. Chaykamaqa, churin ukumarichaqa wikaparun chay hatun palta rumi machaypa simin tapasqantaqa. Hinaspanqa *iskapakunkuñas*.

Machu ukumariqa wisichkansa yakutaqa. Warmiwan wawanqa karutañas iskapachkanku.

Hinaptinsi pichiwsaqa, ukumaritaqa nisqa: "Pichiw... chaka... chakachay ¿Pipa warma yanallaranraq urqu qipataña muyurichkan?".

Hinaptinqa ukumariqa nisqa: "¡*Karahu*! ¿Imatataq pichiwsaqa waqapayamuwan?". Hinasa yakutaqa wisichkan. Ni atipanchu. Hinaspanqa tantyapakun: "Icha. ichiqaqpa pasakun", nispa kutimun. Chayaramuptinqa, machaypiqa ni kasqakuchu, mama wawa *iskaparusqaku*. Hinaspansi rinkaychallas qawariq pasan, chaynas ayqiqkunaqa urqu qipantaña siqaykuchkasqaku. Ukumariqa qatipan: "Maypipas hayparamusaqmi", nispan.

Hayparuptinsi, hatun rumita quqariykuspa, churin nisqa: "Papayni, kay ukupin mamay kachkan. Mapas qawaykuy". Qawaykunampaq kachkaptinqa, rumiwan ñitirachin papaynintaqa.

Hinaspankus pasakunku mamanpa llaqtanta. Chaymantaqa chayarunkus mamanpa wasinta. Chaypiqa manchapa runakuna *mulata* mansachkasqaku, manchapa chukarata. Hinaptinsi maqtachaqa nisqa: "Imaynataq wakchikankaray runaqa *mulata* mansachkankichik. Mulataqa chullallan mansachik?", nisqa.

Hinaptinsi runakunaqa nisqaku: "¿Maypitaq qam tiksiqa atiparuwaq mansayta?". Hinaptinsi maqtachaqa *mulataqa* laqyaparun upayaqkama. Chaynapis runakuna mancharunku.

Hinaptinsi mamanqa *iskuylaman* churarun. *Iskuylapiqa* maqtachakuna *fasdiaptinku*, wañuqpaqsi llapirarin. Chaymantapas *prufisurqa* harquramun. "Kaynaqa balinmanchu. Huklawman *dispacharusaq*", *pinsan* mamanqa.

Maqtacha hatunyaruptinqa *dispacharunku* huklawman. Hinaptinqa *kundinadu* kasqanmanñataq ripukusqa. Chay llaqtapis runakunaqa lliwña ripusqaku *altu* urqukunaman. Hinaptinsi maqta ukumariqa nisqa: "Ama manchakuychikchu. Mapas ñuqa wañurachipusaykichik kundinadutaqa".

Chaypiqa *kura kundinakurusqa*, manchapa *asindayuq* kaspan, *asindarunakunawan abusibu* kaspan, wasin ukupi qullqita pampasqanmanta. Hinaptinsi *kundinaduqa* punchawqiqa manas kanchu. Chaysi ukumariqa sapallan suyan wasin ukupi: "*Kundinaduta* masyaruspayqa, *kampanatam* tukamusaq", nisqas.

Allín chawpi tutataqa, *kundinaduqa* chayakaykamun. *Puntatas* wichiykamun uchuy aychachallaraq, hinaspanqa hatunchataña, tukuynin wichinankamañas. Chay uchuy aychachakunamantas tukuy *kwirpun* huñunakuruptinqa, maqanakuytañas qallaykun ukumariwanqa. Nanananaqtas maqanakusqaku. Hinaptinsi *kundinaduqa* nisqa: "Masyawaspaykiqa, qanmi *kidanki* wasi qullqiywan. Chay qullqin kachkan iskay urpupi kawituy ukupi pampasqa. Hinallataq warmi churiymi sipas kachkan, paywanmi *kasarakunki*".

Ukumariqa masyachkansa maqanakuypiqa. Hinaptinsi utulu waqaramuptinqa masyarunsa *kundinadutaqa*. Chaynapis achikyaytaqa *kampanatas dublaramun*. Hinaptinsi llapa runakuna huñunakaramun. Ukumari *kidarun* chay *kurapa* warmi churin pasñawan, wasinwan, qullqiwan. Chayllam chay willakuy.

24. Ukumari pasña suwasqanmanta II

E. F. willakuynin:

Ukumaris kasqa *muntipi*, hinaspa manchapa *inamuradu* kasqa pasñamanta. Hinaspanqa machayninman suwasqa, chaypiñataq kasqa churichan, Payqucha. Iskay watañas uywan pasñataqa machaynimpi, chayllamansi mikuytapas apaykuq.

Hatunchaña churinqa, hinaspanqa nisqa: "¿Imaynataq mamitayqa kayna wichqarayasqallaqa? Kay rumita tamqarusaq", nispan rumitaqa tamqaramusqa. Hinaspanqa *iskapakunku* iskayninku.

Iskapakuptinkuqa ukumari haypakuykun. Tunas pallachkaqta hayparun Payquchataqa, churintaqa. "¿Imanasqataq pasakamunkichik *ihu*?", nisqa. "Tunas mikukuqmi papay", kutirin. Chaymantaqa niykun: "Papay, aswan qam qispiruy. Nuqañataq pampallamanta tunasta chaskisqayki", nisqa churinqa.

Chayna taytanta qispirachispanqa, tunasta takaykurun, papaynin kuchpakuqpaq. Hinaptinqa *iskapakunku*. Chaymantaqa sara chakraman chayarunku, hinaspaqa nisqa: "Mamitay hatunchañan kachkani, allish *sirbisqayki*", nisqa mamantaqa.

Hinaspa llaqtaman chayarunku, wasita *arrindarunku*; chayllamanña tunaskunata, chuqllukunata apaykun Payquchaqa. Chayna kawsakunku.

Chaymantaqa *plasaman* lluqsirirun taksachalla maqtaqa, chaypi *mulata* mansachkasqaku.

Mulata mansaptinkuqa, runakunaqa nimunku: "Anchuriy wiksasapa, imaykipas tuqyanmanmi. *Mulaqa* haytarusunkimanmi".

"Chay qichasiki masikitaqa, linlimanta hapiykuspaymi waqtarapuykiman. Mapas *ratuchalla pristaykuway mulaykita*", nisqa maqtachaqa.

Chaymantaqa, linlinmanta hapikuykuspan, kayman, wakman qallakuykun waqtapayta. *Mulataqa* mansarun, hinaspaqa sillakurunraq.

"Kay pumpuchu kallpayuq kasqa", ninku runakunaqa.

Mamanman kutiykuspa: "Mamay *ganakaramunin*. Chaynan *mulata mansachkasqaku*, hinaptinmi, 'anchuy wiksasapa, *mulaymi* sarusunkiman', niwaptin piñarikurani", willakun.

Chaymantaqa, mamanqa tayta *kuraman intrigaramun* ukumarichataqa. Tayta *kuratаña sirbiptinqa*: *''Ihu* yantaman riruy", kamachin *kuraqa*.

Kimsa mulakunawan risqa. Hinaspa sachapa wiqinta maskanankamaqa, pumakuna mikurusqa *mulakunataqa*. Chaysi pumakunataqa hapiruspan, yantataqa *kargaramun*.

Hinaspaqa *kulibrata* hapiruspan, chaywan pumakunataqa *gulpimuspan* qatimun *kurapa* wasinkama.

"*Ihu* ¿Imatataq ruwaramunki?", tapumun. "Kay mana pinqayniyuqkuna, *maldisiyunkuna*, *mulanchikkunatam* mikurhamusqaku", nisqa. "Hinaptinmi, kimsa pumakunata hapiramuspaymi *kargaramuni*", nimun.

Tayta *kuraqa*: "Imatapas ruwawachwanmi kayqa", nispan *kurapas* amirunña.

Hudinan rayku, *sakristanta* pachaykachin yana *abituwan*. Hinaspanqa, *turripi* siriykachin, *kampana* sikimpi, *sakristantaqa*. Hinaspaqa: "Kampanata waqtarqamuy *ihu*", nispa kamachin *kuraqa*.

Hinaptinsi rirqa. Hinaspaqa *almaqa* wischurayasqa *kampana* sikimpi.

"¿Ima *diyablutaq* kay *karahu*?", nispan wikaparamun wiksan tuqyaqpaq.

Wikaparamuspanqa *kampanata dublaramun*. "Ay *karahu* ¿imataraq ruwaramun chay *salbahi*?", pinsan tayta *kuraqa*.

"Papay, papay, *kampana* sikimpin *alma* chutarayachkasqa. Wikaparamunin *turrimanta*", nimun.

"Manam -*almachu* karga, *ihu*. *Biahiurum* chaypiqa sirirayarqa, puñuna uku hunta kaptinmi, chaypi samapakun", nisqa.

"Ay *karahuu*, ichaqa imapaqmi kamachiwanki *kampana dublamunaypaq* papay", nisqa.

Chaymantaqa: "Antis pasakuy *ihu*. Chay chaypi kanmanmi *filisidadniki* kaynaña kallpayuqpaqa", nin *kuraqa*. Hinaptinqa Payquchaqa pasakun. Pasakuspanqa samapakun chunyaq wasipi. *Kundinadupa* wasimpi samapakurusqa. Chaynas puñun *kustalchakunata* mastakuykuspa.

Hinaptinqa punkuta takaramun: "¿Imataq chay wasiy ukupi chirirayan? Kanan ichaqa mikurusaq, chawa, chawa asnaqta", nispan yaykumun *kundinaduqa*.

"¿Imanawankitaq *karahu*? Ñuqam kaypi puñuni", nimun Payquchaqa. "¿Manachu manchakuwanki mikurunayta?", nispan hapiyta *purfiyaykun kundinaduqa*.

"Qam mawlañataq mikuruwanki. Hapiykuspa, hapiykuspam waqtaparusayki. *Mulatapas* mansanin", nimun Payquchaqa.

Hinaptinqa *kundinaduqa* nisqa: "Hatunkaray qarapin quriy siraraya-

chkan, kawitu sikin pampapi. Chaypin pakarayachkan, chaytan apakunki *ganawaspaykiqa*. Sichun ganaruspayqa, ñuqañataqmi mikurusqayki. Wallpa waqaykaman maqanakusun", nirqa.

Hinaspaqa maqanakunkus. Manchapataña takanakunku. Huknin ni hapiyta atipanchu. *Kundinadupa* makimanta hapikuruspan, aswan pirqaman waqtapachkan. Pasaypatas llikiparun. *Kundinaduqa* tinkinakamuchkansi. Tukuy tuta chaynalla *piliyanku*.

Chaymantaqa utulu waqaramun. Utulu waqaramuptinqa: "¡Chayqa ñuqallapaqraqmi! Kimsapiñan qampaq kanqa", nimun Payquchaqa.

Chaymanta, hukta yaparamun utuluqa: "Chayqa qampaqmi", nisqa. Chaymantaqa, kimsa utulu waqaypiqa, runayarunña *kundinaduqa*. Piqay, piqaytas waqtaparun *kundinadu* wañunankama. Hinaspas, kañaykuspampas, uchpantapas, mana tinkinakunampaq, mayuman wischuykamun. Chay qurita qurquramuspan *asindata* rantiramun, hinaspa *rikuman* muyurun Payquchaqa.

ATUQ KAWSAYKUNA PAQARISCHISQANMANTA

25. Papa ullukupiwan paqarisqanmanta

E. H. willakuynin:

Tayta mamansi sipas wawankuta kamachisqaku *istansyapi* tiyaspa uywakuna michinanpaq. Chay hatuspiqa sapallan kasqa sipasqa. Chaysi huk tutaqa, maqtaqa chayarusqa sipaspa hatusyasqanman, hinaspaqa sapatutaña rikuq. Ichaqa tutallan kuskaqa kaqku. Kuskahinaña yachaqku. Sipaspa tayta mamanqa mana yachaqkuchu chay *hubinwan* yachakusqantaqa.

Tutapayllas sapa punchaw lluqsiq hatusmanta maqtaqa: "Llamkaqmi rinay", nispan.

Chayna kachkaptinkus tarpukuy killaña chayaramun. Hinaptinsi warmiqa nisqa: "Tarpukusunchikya, papayqa tarpun *triguta*, *sibadallatam*". "Manam ñuqaqa tarpuymanchu chaykunataqa. Papatawan ullukullatam tarpumusaq", kutirisqa.

Hinaptinsi sipasqa kusikusqa: "Manaña *trigu sibadallatañachu* mikusaq", nispan.

Chaynasa *timpuqa pasarun, kusicha* ukuña chayaramun, hinaptin warmiqa tapumusqa *hubintaqa*. "¿Haykapitaq allamusun tarpumusqaykita?". "Rispaykiya allakaramuy", kutirisqa. "¿Maypitaq chakraqa kachkan?". *Hubinqa dirihinsa* chakrataqa: "Chay ranratam qispirunki, chaymantaqa rikurunkiñam, chayllapim chakraqa kachkan", nisqa.

Hinaptinsi sipasqa paqarintinta pasan, uywankunata *ranralawman* qarquykuspan papa allaq risqa, ranraman chayaruspansi qawaykachakun chakrataqa, kanchu chakraqa, maskan, hinaspapas manasa tarinchu, piñallaña kutiykamun.

Tutaqa kaqlla kutiykun maqtaqa, hinaptinsi warmiqa *pilyan*. "Yanqa llullakuwanki, manataq tarpusqankichu papatawan ullukutaqa, yanqa richiwanki". "¿Imaynama manaqa rikunkichu? Chaypitaq kachkan, chakraya kachkan rumikunapa *ladunpi*. Akipusti, paqarin rispa tariramunki, sumaqta qawaspayki".

Paqarintinmansi kutin sipasqa, ranraman chayaruspansi sumaqta qawaykachakun, manaña chakratañachu maskan, papa yurakunataña maskan. Chaysi allinta qawaykuptinqa rumikunapa qipankunapi taksa yurakunaya papapas ullukupas kakuchkasqa, chaninpi, qawan huq rumita, huqnintapas, hinaptinsi ranrakunapi achka yurakunaqa, chaytasa munasqanta allakamun.

Achkas papakuna, ullukukunaqa, ichaqa taqsakunaya. Papakunaqa suytuchakuna, ruyruchakuna, taqsakunalla; ullukuñataqsi *rusawchakama*. Chayta allakuruspansi sipasqa kusisqa kutisqa hatusninman.

Achkata allakaramuptinsi hatuspiqa papaqa ullukuwan kasqa, chaytas sipaspa mamanqa tariramusqa, hinaspa tapusqa. "¿Pitaq kay papata, ullukutaqa, aparamusunki, manataq ñuqanchikqa tarpukunchikchu?". Chaypis sipasqa mamanmanqa willakuykusqa: "Huk *hubinmi* puñuysiqniy hamun, paymi tarpuramun, achka achkan kakuchkan allakamunapaq, chaytam allakamuni".

Sipaspa mamanqa, wasinman kutispa, wawanpa taytanman willaykusqa: "Warmanchikmansi hamun huq runa puñuysiqnin. Chaysi papata, ullukuta tarpuramun, chaysi achkanpi kakuchkan". "¿Pipa wawantaq chay maqtaqa kachkan?", nisqa qusanñataq.

Hinaspa sipaspa taytanqa chay tutalla pasasqa churinpa hatusyasqanmanqa, richkaspa umancharusqa uywakunapa *kurralnin* qipallanmanta watiqananpaq, pipa wawan kasqantapas riqsirunanpaq. Chayna watiqachkap-

tinsi atuqlla lluqsiramun hatusmantaqa, pachapa sikin kichakuchkaqtaña, ni ima runapas lluqsimunchu chay atuqlla lluqsiramun. Kamas atuq lluqsiykuptinsi kallpaykun warmi churin tapuq: "¿Maytaq chay runa?". "Kunallanmi lluqsirun".

Sipasqa rikun runa kasqallanta, taytanñataqsi atuq lluqsisqallanta rikusqa, chaysi atuqtaqa qatisqa sipaspa taytanqa churinta *burlakuptin*, ranraranraman chayaruspansi atuqchaqa chinkakusqa.

Hatusman sipaspa taytanqa kutirispan nisqa warmi churinta: "Manam runachu wakqa kasqa, atuqmi *burlakususqanki* ¿Maypitaq chay papa, ulluku, kachkan allamunapaq?"

Hinaspa chay punchawlla risqaku papa, ulluku allaq. Chaypis taytan sipastaqa nisqa: "Hatun wasinchikmanñam ripukusun, kay papa, ullukutam kunanmanta tarpukusun mirachinapaq".

Chay punchawmantas paykunapa papanpas, ullukunpas kasqa.

26. Kinwa paqarisqanmanta

C. L. willakuynin:

Ispiritu sutiyuq *fiyista* kasqa. *Altu silupichikik* kanman karqa. Hinaptinsi llapa pisquchakuna siluman rinman karqa.

Kundurwan tuparamusqa atuqqa. Hinaspansi atuqqa nisqa: "¡Qipiruway! Ñuqapas misa uyariqmi siluta risaq".

Hinaspansi kutimuyña qallarin. Lliwña siqakaykamunku. Hinaptinsi atuqqa kutimuyta atinchu, hinaspas kawchuta kawpukuyta qallarin, hinaspa watakuykuspa kachakaykamun.

Lurukunañataq richkasqa. Hinaptin atuqqa niykun: "Suwa lurukuna, watuytataq kaptaramuwaqchik. Qarim kayta richkan misa uyarisqamanta", nispan *ufindiykusqa*.

Hinaptinsi huk luruqa chipakuykuspa kaptaramusqa. Chaynapis atuqqa wichiykamuspa: "¡Qumpicha, mastasqallaw! ¡Qumpicha, mastasqallaw!", nisqa.

Hinaptin ukupiñataq *kuchillukunata* suyachisqaku. Pampaman chayaramuspaqa, wiksanpas tuqyaqpaq.

Chay pachamantas kinwaqa wiñasqa lliw pachapi. Chaykamallam yachani.

ATUQKUNAPA WILLAKUYNINKUNA

27. Atuqmanta kututumantawan I

L. Q. willakuynin:

Huk punchawsi atuqwan kututu tinkurusqaku. Atuqsi nisqa: "Mikusqayki kututu". Kututuñataqsi nisqa: "Ama mikuwaychu. Paqarinmi wata huntay kanqa. Chaymi apamusayki wallpata. Qamñataqmi *tamburta tukanki*", nispan *latata* hapiykachisqa. "Kayta *tukanaykikaman* wallpata aparamusaq".

Hinaspaqa kututuqa pasakun. Atuqñataqsi *latata* waqtastin qiparun. Chaymantaqa manaña kututu rikurimuptin, atuqqa maskaq pasasqa. Hinaspansi hayparun kutututaqa hatun rumi hapichkaqta. "Kay rumitan harkachkani kuchpananmanta. Kuchparamuspanqa lliw llaqtatam aparunqa. Hapiysiway. Hapinaykikama sarpukunata aparamusaq sikinmanta sayachinanchikpaq", nispan *iskapakusqa*.

Atuqqa hapirayansi rumitaqa, *intiru* wiksampas uti utiyña. Hinaptinqa kutututuqa mañanas rikarinñachu. "Ma kuchpanqachus", nispan karu karuta pawarusqa, rumita kachaykuspan. Rumiqa kuyurisqapaschu. "¿Imaynataq *ingañawanqa* chay kutututuqa?", nispan *rabiyan*. "Kananqa *iskapawanqachuqaya*", nispan maskaq pasan.

Chaynas kutututaqa hayparusqa: "Kananqa *iskapawankichuqaya*". "Nina paras chayamunqa. Uchkuta ruwasunchik pakakunanchikpaq", nisqa kututuqa.

Uchkuta ruwaruspankuqa: "Qamraq yaykuruy. Ñuqam *tapamusayki*", nispan rumiwan, ankukichkawan *taparamun* atuqtaqa.

Chaypis atuqqa wichqarayan. "Imay *urataq* nina para chayamunqa", nispan. Manaña chayamuptinqa rumita wikapaykamun atuqqa, hinaspa *ultimuchata* kichkawan chapukurusqa. *Puraminti rabiyasqañas* atuqqa pasasqa kututu maskaq.

Hinaptinsi kutututaqa qucha patampi tarirusqa. Manaraq imatapas nichkaptinqa kutututuqa niykusqa: "Kay quchan tuqyaramunqa, chaymi mana llaqtata apananpaqmi yakuta *tumachkani*. *Tumaysiway* ya", niptinqa, atuqpas *tumayta* qallakuykusqa.

Chayna *tumachkaptillansi* atuqpa wiksan tuqyaramusqa.

Chayllan chay atuqpa willakuynin.

28. Atuqmanta kututumantawan II

R. H. willakuynin:

Ninkum huk machu runa ancha sumaq *wirtayuq* hinaspa achka *birdurayuq* kasqanmanta. Ichaqa sapa alliqpim *plantankuna* achikyaq ima *animalpa* mikusqallan. Hinaptinmi chay machuchaqa *wirtanpa* pirqanta rikapayasqa tukuy tukuyta, hinaptin huk kuchuchapi, qura qurapi uchku pakasqata tarirusqa. Chay machu runaqa sunquchaykusqa chayninta *animal* yaykusqanta *birdurankuna* mikuq.

Chay runaqa *briyawan* huk *muñikuta* ruwasqa, hinaspan uchku lluqsinanpi churasqa. Tuta chayamuptin, kututuqa chay uchkuta yaykusqa, hinaptin *muñiku* yana hina kasqanrayku, mana rikurqachu *wirtaman* kaq *lawmanqa* tapasqa kasqanmanta, hinaspa huk kaqnin makichanqa, ichuqta, laqakamusqa *briyaman*.

Kututuqa, ancha piñasqa, nisqa: "Yaw yanacha, kachaykamuway, utaqmi alliqniywan sikurusayki. Alliq makiyqa achka kallpayuqmi, *dañuruykimanmi*, aswan allinllapi kachaykamuway".

Chay *muñikuqa* manan kutichisqachu. Kututuqa yanachamanta piñasqa, umanpi alliq makinqan sikusqa. ¡Achachaw! Alliqninpas laqasqa qipasqa *briyaman*.

Kututuqa nisqa: "¡Yanay *miyirda*! Mana kachaykuwaptikiqa ichuq chakiywanmi haytarusayki.

Chay *muñikuqa* manan kutichisqachu. Chay kututuqa, piñasqa, payta haytarqa. ¡Achachaw! Ichuq chakinpas chaynas *briyapi* laqasqa qiparqa.

Yapamanta kututuqa nisqa: "*Karahu*, yanay *miyirda*! Mana kachariwaptikiqa, ichuq chakiywanmi haytarusqayki.

Chay *muñikuqa* manataqmi kutichisqachu. Kututuqa, ancha piñasqa, payta haytarqa. jAchachaw! Alliq chakinpas chaynas *briyapi* laqasqa qiparqa

Chay kututuqa huk hinamanta kamaykusqa: "Yana, ¡*karahu*! ¿Ancha yachaysapachu *kriyikunki*? Umaywan takatam qusqayki. Kaymantaqa manam *librakunkichu*". Ichaqa umanpas *briyaman* laqasqa qiparqa.

Kutututaqa qiparqa huk hipaq kaqninraq hinaspa nisqa: "¡Kunanmi *frigakurunki* yanay *miyirda*! Wiksaywan takatam qusqayki hinaspam kachaykachimusayki".

Kutuqa anchata samaykusqa hinaspa tukuy kallpanwan *muñikuman*

winsanwan takasqa. ¡Achachaw! Kututupa *intiru kwirpunmi briyapi* laqasqa qiparqa.

Chay hinapin Kutututaqa *wirtapa duyñun* hapirusqa. Chay runaqa rimapakusqa: "¡Ah...! Qanmi karqanki *birduraykunata* mikuq. Kananqa qamtam mikusqayki!".

Chiqapmanta, chay machu runaqa kutututa hapispa huk allpa mankapa ukunman churaspa hinaspaqa ancha llasaq imawan qataykusqa. Chaykamaqa, chay runaqa kutututa *pilamunampaq* yakuta timpuchiyta qallarisqa. Chay pacha punipim huk *kuriwsu* atuq chayninta pasasqa, paymi chay mankapa qatanta qurqusqa, ima mikuy kasqan qawamuspa suwakunampaq. Chaymantaqa qawasqa kututu wichqasqata hinaspa tapusqa: "¿Imatataq ruwachkanki chay ukupi *kumpadri* kututu?". "Chay machu runam hapiramuwan. Mana munaqtam warmi churinwan *kasarakunayta* munan, payqa ancha sumaq sipasmi. Paymi niwarqa warmi churinwan *kasarakuptiyqa* sapa punchawmi wallpakunata huk miskiqkunatawan mikusaq nispa. Ichaqa yachankim *kumpadri* mana aycha *gustasqaymanta*. Hinaspapas, ancha musuraqmi kani *kasarakunaypaq*".

Hinaptinmi chay munalliq atuqqa nisqa: "¡*Kumpadri*, machupa warmi churinwan ñuqa *kasarakurusaq*!". Chaynam, atuqqa kututupa *lugarninta* hapisqa. Chaykamaqa chay machuqa yakuta timpurachisqaña. Payqa mankamanmi asuykusqa kutututa wañuchimunanpaq, hinaspan atuqta tarisqa, payta maqasqa kutututa mikusqanmanta *kriyispa*.

Tukuy maqapasqa *pubri* atuqchaqa ayqikuyta atipamusqa. *Pinsastinsi* risqa: "Maypipas kutututa tarisqaypin, *ingañawasqanraykum* mikurusaq".

Atuq urqutakama riptinqa kutututa huk hatun qaqapa ukunpi qawarusqa. Chay kututuqa, atuqta rikuspa, qaqata hapiq tukusqa. Atuq *ladunman* chayamuptinmi nisqa: "*Kumpadri* atuq, yanapaway kay qaqa hapimuyta! Imaraykuchus urmaptinqa kay pachata ñuturunqa".

Atuq *kriyisqa*, hatun qaqa hapiyta yanapayta qallarisqa. Hinaptinmi kututuqa nisqa: "Qam hapinaykikama, ñuqa risaq kullukuna apamuq qaqapa ukunman churanapaq chaynapi mana urmamunanpaq".

Yapamanta atuqqa kututuwan *ingañasqa* kasqa. Atuqqa ancha pisipasqañam kasqa, chaymanta, achka yuyaywan, qaqamanta hatun pawayta quspan mana urmasqanta qawasqa: "Kututuy *miyirda*, kaqmanta *ingañaruwasqa*! ¡Maskasaqmi, hinaspaqa mikurusaqmi!".

Sallqanta richkaspa tarirusqa kutututaqa huk machaypa ukunpi hawka

samachkaqta. Kututuqa, tarisqata qawakuspanmi, nisqa: "*Kumpadri* atuq, yanapaway kay machaypa yaykunanta tapanaypaq imaraykuchus ninku nina paras kanqa!".

Chaymanta, atuqqa machaypa ukunpi kasqa, hawamantaqa kututuqa rumikunata, allpatawan haywamusqa, chaykunawanmi machaypa yaykunanta qatamusqaku. Kututu hawapi kasqanrayku, payqa *pubri* atuqta kichkawan, allpawan, qataramusqa ukupi qipaqta.

Achka punchawñam pasasqa, chaymantam atuq yuparqa nina para tukumusqanta, aspiyta qallaykusqa lluqsimunampaq, chaymantam uchuy makinkuna kichkakunata llachpaykusqaku hinaspam nina para chayamusqanta *kriyirqa*. Payqa huk iskay punchawtawanraqmi suyasqa, ichaqa chaymantan *riparasqa* kichka kasqanmanta, kututumantaqa ancha piñasqa, lluqsiyta atimusqa *burlakuqninta* maskaspa mikunanpaq.

Kay kutipiqa, atuqqa huk quchapa patanpi kaq kutututa tarisqa. Kututuqa tarisqata qawakuspa nisqa: "*Kumpadri* atuq, yanapaykuway kay quchapa yakun upyamuyta, imaraykuchus huntaykuptinqa kay pachapa tukukuyninmi kanqa!".

Chaymanta, kututuqa atuqwan quchamanta yakun upyayta qallarisqaku, huntamuspa kay pachata mana tukunanpaq. Kututuqa manan upyasqachu, upyaqtukusqalla. Aswanqa, atuqqa chikaqtapunin upyasqa. Atuqpa wiksanqa punkiyta qallarisqa, ichaqa hinalla upyasqa. Yakuqa atuqpa sikintam lluqsiyta qallaykusqa, ichaqa kututuqa quruntawanmi kirpasqa, chaynapi yaku mana atuqpa *kwirpunmanta* ayqinanpaq. *Pubri* atuqqa wiksan tuqyanankama, wañunankama, achka yakuta upyasqa. Chayna kututuqa *librakamusqa kumpadrin* atuqmanta.

29. Atuqmanta kundurmantawan

J. M. willakuynin:

Atuqwan *kundursi* apustasqaku. Atuqsi nisqa: "Huk hatun urqu puntampi, *kumpadri*, mayqinninchiqsi kanan tuta achikyarusun". Kundurqa: "Allinmi *kumpadri*, llallinakurusun", nisqa atuqtaqa.

"Sichum *kumpadri* kanan tuta achikyarusaq ñuqa, achikyaruspayqa mikurusqaykim", nisqa atuqqa. *Kudurqa kuntistamusqa*: "Allinmi *kumpadri*. Sichum ñuqapas achikyaruspayqa, mikurusqaykim".

Chaysi chay urqu puntampiqa, iskayninku tinkurunku. Chaysi chaypiqa

tukuy tuta *parlanku*: "¿Allinchu kachkanki *kumpadri*?", tapumusqa *kundurqa*. "Allinmi kachkani *kumpadri*", kutirisqa atuqqa.

Atuqñataqsi tapun *kundurta*: "¿Qamqa *kumpadri*, allinchu kachkanki?". "Ñuqapas allimni kachkani", nispansi nimun *kundurqa*.

Ratunmantaqa, musuqmantas tapun *kundurqa* atuqta: "¿Allinchu kachkanki *kumpadri*?". "Pasaypa wañurinkiñam chiripi kachkani *kumpadri*", nispan nimun pasaypa chiripi katatatastin.

Kundurñataqsi manchapa wapu wapullas kachkan, kusisqaña *apustata* ruwaruspan. Chaysi chawpi tuta urañaqa yapañataq tapun *kundurqa* atuqtaqa. Hinaptinsi manaña *kuntistamunchu* atuqqa. Yapa qayamun: "¡*Kumpadriy*!", nispan.

Hinaptinsi atuqchaqa manaña *kuntistamunchu*. Pasaypa chiriñas chay *uraqa* kasqa. Achikyaruptinqa, *kundurqa* asuykun atuqmanqa: "¡Kumpadriy!", nispan. Chaysi qawaykuptinqa, kaspi, kaspiñas kasqa atuqchallaqa. Chaysi *kundurqa* mikuyta qallaykun atuqtaqa. Hinaptinsi allinta mikukuykuspanqa pawakuspan pasakun.

30. Atuqmanta asnumantawan

F. P. willakuynin:

Huk machuchas manchapa baka *lasu* kawchukuq kasqa, chaysi machuchapa *lasu* kawchukusqan chinkaytakamas chinkaq. Chaysi machuchaqa *pinsan* "¿Imatataq ruwasaq?".

Chaysi chaynalla *lasunkunaqa* chinkaq. Chaysi, huk punchaw maskasqampiqa *asnuwan* tinkurunku. Rimasqa karqa chay *asnuchaqa*. Hinaptinsi nisqa: "¿Imaykitaq chinkarun machu?", tapusqa. Chaysi: "*Lasuykunan* sapa punchaw chinkanwan. Picha kampas suwawan. Kawchukuruni, chinkaramuntaq", nisqa machuchaqa. "Ama llakiychu, ñuqa tarirapamusqayki. *Pagaykuway* iskay *karga sibadata*. Ñuqam tarirapamusqayki lliw *lasuykikunata*", nirqa *asnuchaga*.

Machucha *pagaykuptinsi*, *asnuqa* lliw *sibadata* mikurun: "Kunanmi tukuy tuta wischurayasaq, hinaptinmi manchapa *lasuykiwanmi* hamuramunqaku", nirqa *asnuqa*. "Chaymi qayaramuyptiyqa qampas hamunki qichuysiwanaykipaq", nisqa runachataqa.

Chaysi *asnuqa* tukuy tuta, tukuy punchaw wischurayan pampapiqa, wiksan punkisqas wischurayan. Hinaptinsi manchapa atuqkuna chayakaykamun, manchapa *lasun* sillikusqakama.

Asnutaqa qawapaykunkuraqsi: "Icha kawsachkanmampas", nispanku. Chaysi *asnuqa* wischurayachkan pasaypa mana kuyuq. Hinaptinsi atuqkunaqa *parlanku intirunta lasuwan* wataykuspa *arrastranankupaq*. Hinaptinkus watakurunku *intiruchamanta*: wakinsi wiqayninkumanta, chakinkunamanta, kunkankunamanta, wiksankunamanta ima.

Hinaptinsi yapa qawaykunku *asnutaqa*: "Yaqañachu", nispanku. "Yaqañam", ninkus.

Lliw atuqkuna watakuruyta tukuruspankuqa, *arrastraytañas* qallakuykunku. Hinaptinsi *asnuqa*, manchapa qaparistin, hatariramun. Hinaptinsi *asnuqa* lliw atuqkunataqa tukuramun. Wakintas wañurachin, wakintas wiksan tuqyaqpaq haytarun.

Chaysi runachaqa uyariruspan kallpamun manchapa kaspintin, lliw qichuysiq. Chaynas lliw *lasukunataqa rikupirarqun*.

31. Atuqmanta wachwamantawan

E. E. willakuynin:

Huk punchawsi atuq tinkurusqa wachwawan. Hinaptinsi atuqqa nisqa: "¿Imaynampataq wawaykikunaqa puka atakachakama?", tapusqa. Wachwañataqsi nisqa: "*Hurnuta* yanuruy tukuy punchaw. Pukay, pukayta yanuspaykin, wawaykikunata pamparunki, hinaptinmi paqarininpaqa achikyarunqa tuki tuki puka atakachayuqkama".

"Chiqaqchik", nispan, atuqqa *hurnuta* tukuy punchaw yanurun. *Tardichallaña* pukay, pukay *hurnupiqa* pamparamun wawankunataqa.

Hinaptinsi *timpranuqa* qawaykun wawankunataqa: "Ma, puka atakachachus lluqsiramunqa", nispan. Hinaptinsi wawankunaqa pasaypata ruparusqaku. Atuqqa manchapatas waqakun. "Kananqa manan *iskapawanqachu*. Mikurusaqmi wachwataqa", nisqa.

Qucha patanpi tiyachkaqta tariruspansi, wachwata atuqqa nisqa: "¿Imanasqan *ingañawarqanki*? Kananqa manan *iskapawankichu*. Maypipas mikuramusqaykin", nisqa.

Wachwaqa pawakuykun qucha chawpinman. Hinaptinsi atuqqa quchata

chakichinampaq, yaku *tumayta* qallakuykun. Manañas chakichiyta atipanchu. Sikintañas yakuqa masyamuchkan. Sikinta tapakuruspansi *tumaytakama*, *tumachkan*.

Chaysi atuqpa wiksanqa tuqyarun, hinaptinqa atuqqa wañukun.

32. China atuqmanta allqumantawan

D. B. willakuynin:

Altukunapi, sasa qaqasapa yaykuyniyuq machaykunapi, mama atuq tiyamusqa nin. Payqa tawa wawachayuq kasqa, tukuy uñachankunaqa sumaqchakama kasqaku, hinaspapas ancha yarqayniyuq kasqaku.

Pubri mamaqa, sapa paqariytam, *muntiman* risqa, ancha pakallapi, pakakuspa, pakakuspa risqa. Sapa kutim kutimuq huk *sakuwan*, chaypim kasqa chaku hapisqankuna.

Hinallataqmi ancha yarqasqa paypas kutimusqa, *sakun* ukupi qipikuspa suwamusqan mallqu pichiwsakunata, chiwakukunata, urpaychakunata. Kay mallqukunapa mamankuna, qisankunaman kutispa mana wawankuta tarispa, waqaytakama waqakusqaku. Paykunaqa llakiwan nisqaku: "¡Wawaykunan chinkakunku!", nispa. "¡Wawaykunatam suwarunku!". "¿Maytataq rirqaku?". "¿Pitaq suwaramurqaku?

Huk punchawmi, mama atuq ancha kusisqa kutimusqa, chakusqan achka kasqanrayku. Payqa mana mallquchayuqkunata achka qisakunata saqisqa. Payqa achka pisqukunatam saqisqa mana wawayuqta.

Kutimuspaqa rikusqa qucha patanpi *patukuna nadyaqkunata.* Chaymantaqa chay atuqqa mikunanpaq hapimuyta yuyachakusqa.

Ichaqa mana *kustalnin* mallqyuqkamawan riyta atipaspan, qura qurapi pakarusqa.

Hinaspaqa *patukuna* kasqanman anchuykusqa. Paykunapa qayllanman chayaspaqa nisqa: "*Winus diyas musu patukuna*", nispa. Chaymantaqa kaykunaqa mana yakumanta lluqsispalla waqayta, waqaytama qallarisqaku. Chay atuqqa nisqa: "Riqsichkaykichus hinam, ¿pikunam kankichik?", nispan, imapas yuyarichiq hina ruwasqa.

Chay ratupin huk allqu, *patukunapa* qapariyninta uyarispaqa, atuq kasqaman rispa, *kustalninta* pakaykuspan pisqukunata kacharisqa. Chaymantaqa achka kichkakunawan *sakuman* huntaykusqa.

Mana mayqin *patutapas* hapiyta atisqanraykum, atuqqa *sakunman* risqa, chaymi qipirqa hinaspam ñanninta hinalla purirqa. Ichaqa chay kichkakunaqa wasanta tuksimusqaku.

Hinaptinmi atuqqa nisqa: "¡Imaynatam kay mallqu pisqukunapa sillunkuna nanakamun!". Tukuy nanasqa chayamuptin, yarqasqa mirayninkunaqa machaypa yaykunanpi suyachkasqakuña, sinqanta huqarispa chay mikuna asnayta muskispa.

Mama atuq chayamuptin, lliwmanta *saku* pakiyta qallarisqaku, ichaqa llapankum atakankunata kichkawan nanachikurqaku. Llapankum *kriyirqaku* chay pisqukuna kichkakunaman tukurusqankuta. Chay punchaymi *familyaqa* mana mikuyniyuq qipasqaku.

PICHI ALLQUKUNAMANTA

33. Kundinadumanta pichi allqumantawan I

R. C. willakuynin:

Huk mamallas yacharqa urqukunapi *animalninwan*, achka allquyuq. Huk allqunsi kasqa pichi.

Chaysi huk *tardiqa*, runtu, waqri, *rayu*, qallakaykamun. Chaysi allin tutaqa, manchapa wayra kundinaduqa manchapata qaparispa chayakaykamun. Chaysi mamallaqa, ancha mancharisqa, wichqakaykamun chaqlla punku wasichanta.

Chaynas *kundinaduqa* chayaramuspan wasintaqa muyupayachkan, muyupayachkan. Chaysi *kundinaduqa* nisqa allquchantaqa: "Mikurusaq runaykita". Chaynapis pichi allquchañataq manaña anchurinchu punkuchamantaqa, harkakaykamun riki.

Chaymantaqa yapañataq: "Runaykita mikurusaq", nirqa *kundinaduqa* pichita. Chaysi pichi allquchaqa nisqa: "Runayta mikuyta munaspaykiqa, chukchayta yupay. Chay yupayta tukuspaykiqa mikukurunkim", nimun *kundinadutaqa*.

Chaysi *kundinaduqa* qallakuykun chukchan yupayta huk, hukchallamanta, tukuy tuta. Ñawpa wallpawaqaytaqa hikutakuchkanñas. Iskayta wallpa waqaramuptinqa tukunayarqañas. Chaysi pichi allquqa tapsipakurun yupaqta pantaykachispan.

Yapa yupayta qallarinankamaqa, achikyamuchkanña. Kimsata wallpa waqaramuptinqa *kundinaduqa* nimun: "Kananqa *salbarunkin* runaykita. Ñam *urayña*", nispan qaparispan pasakun hatun ñanintakama.

34. Kundinadumanta pichi allqumantawan II

L. R. willakuynin:

Unay pachatas huk *kundinadu* huk wasiman chayaramusqa. Chaypim huk ayllu tiyasqa, pichi allquchayuq. Chaymantaqa nin, chay chayamuq *kundinaduqa* chay allquchawan chaqwayta qallarisqa. "*Duyñuykikunata* mikusaq". "Manan ruwankichu".

"Mikurusaqmi *salbakamunaypaq*". "*Buynu*, sichus chukchayta yupayta tukuptikiqa, *duyñuykunata* mikunki. Mana yupayta atispaqa manam mikunkichu".

Hinaptinmi chay *kundinaduqa*: "Allinmi", nispas nin yana chukchayuq pichi chukchakunata yupayta qallarisqa.

Chay *kundinadu* yupayta tukunan kachkaptinmi, allquchaqa pisillata kuyuparikusqa chay *kundinaduta* pantachispa. Chay hinapin allqupa chukchanta yupayta munasqa achikyay qallarinankama. Utulu kinsa kaq takiyninpin yarqasqa *kundinaduqa* mana pichi allqupa *duyñunkunata* mikuyta atispa ripusqa. Chaymantapas, chay allquchaqa ñanninta chinkanankamam piña anyakuywan qatispasqa.

QARQACHAKUNAMANTA

35. Qarqachamanta I

E. H. willakuynin:

Casacancha *kumunidadpi* (Vinchuspi), *tardiykamuptinqa*, huk warmim tullpamanta uchpata qurqumuspa, *patyuman* wischuq. Chaymantaqa turinwan kuska hawaman pawaspa kusisqallaña quchpanakuqku. Chay uchpapi quchpanakuchkaptinkun mana imamanta sinchi wayra rikurimuspa paykunata wankuykusqa, chayraykun llamaman tikrasqaku.

Chay qarqachakunata llamaman utaq huk uywakunaman tikrakusqankuta rikuspanku, uyarispankupas, willasunkiku, chayqa kawsaq kas-

qankuraykun, kawsaq aycha tullu runakunam, mana musyakuspanku uywaman tikrakunku.

Taytaymi willakurqa huk tutapi, ancha qayllanpi, llamakunapa waqayninta utaq inqiyninta uyarisqa; chayraykutaq utqaylla huk rumiman siqakamusqa. Chayna kaptinqa iskay llamakuna rikurimuspanku taytayta muyuriyta qallaykurqaku. Payqa *firru* chuqi nisqayuqmi karqa, chaywantaq paykunamanta *difindikunampaq* maqaq. Utulu waqaramuptinmi llamakunaqa runakunaman tikramurqaku. Pinqasqa runaqa nisqa ama hina kaspa ama pimanpas willaychu ima rikusqaykita, aswanpas qipantin punchawman wasinman rinampaq nirqa hinaspa payman *paganampaq* mana ima nisqanmanta.

Runakuna ayllupura uywanakuptikun achka wayra, chikchi, chayraykum, huk qarqacha puriptinqa, rikuqkunam ninku ñawpaqtaqa achka wayra hamun. Wakinkuqa ninku, puka wayra pawan qarqachata *anunsyaspa*. Huk ayllupi achka chikchi urmaptinqa runakuna piñaspa qarqachakunapa huchanmantam nispa ninku, *sigurupunim* llaqtanku ukupi qarqacha kachkan hinaspam chikchita qayachkanku, chaymi chikchi urmayta qallaykuptinqa, runakunaqa qayaykachanku: "Urqullanta qasallanta ripuy waqra, *kumadrillamwan* waqra". Papayqa niqmi chikchiqa runa kasqanmanta, chayraykum yachachiwarqaku kanikunaykupaq, payqa nirqam chikchiqa uyariwasun hinaspa ripunqa nispa, payqa niqtaqmi chikchiqa waqra kasqanmanta; *kumadrillanwan pirdisqa* kasqanraykum.

36. Qarqachamanta II

S. H. willakuynin:

Ñawpaqtaqa kasqa riki, warmi churinwan kasqa runaqa. Mamanmi yañurusqa chay warmi churimpaqa. Taytanwan kasqa. Chaysi, *almampas* purikuq chay pasñapaqa, qarqachakuq kaptin. Puriq runakunata manchachistin.

Huk puchwaqa, runakunaqa huñunakurusqa. Hinaspas allquntinkunawan risqaku. Hinaspa qawaramusqaku qarqachakunataqa. Hinaptin, allqunkunapas, chay runakunapa chankanku ukunkunamansi winakaramun qarqachakunata mancharispanku. Hinaspas, chayna maskasqaku, rakinakuspanku, wak *lawman*, kay *lawman* rispanku. Chaynapi, iskay llamakunata qawaramusqaku. Paqukunata qawaramusqaku. Hinaspa chaykunata *lasuramunku*. Hinaspa chaqnarusqaku *unabista*. Chaynata aparamunku.

Tutamantanqa, qalachakamalla achikyarunku tayta churin. Chaykunata maqanku rumiwan, *latiguwan*. Chakataykuspanku churintinta sipimuraku. Rumiwan umankunata takamusqaku.

Chay *almakunan* muyuspanku, tuta lluqsispanku qarqachakuqku. *Kampukunapi* purinku, runakunata machirischistin. Tuqayllawansi hapinku. *Ispihutas* manchakunku. Anchu *kaminumantas* purinku qarqachakunaqa, chay yachaqkunaqa, hanaluwchamansi *subikuruqku*. Chaytaqa manas arrastranmankuchu. Uranman winakuruptinqa *arrastrarunmansi*, hinaspas aparunman. Hinaspas, inti rikurinankama sipiramunman. Chaynas achka runakuna yachachinaskuspanku, kaymanta, wakmanta, hapirusqaku ichuwaskawan. Chay qarqachakunata wañuchisqaku, hinaspa kañaykusqaku. Chay hawapiraqmi qarqachakunaqa chinkaramunku.

UKUCHAMANTA, AKAKLLUMANTA, PUMAMANTA, ATUQMANTA, CHILLIKUMANTAWAN

37. Miyu ukucha kumadrin akakllumantawan

F. P. willakuynin:

Willakamusayki miyu ukuchamanta china akakllumantawan. Chaynas kasqa: Miyu ukuchachas mikuyta sapa punchaw huñukusqa. Chakrakunamanta sarachakunata, *triguchakunata* huñumuq. Pi hinapas riki. Pachachakunata, imatañapas riki.

Chaynapi pisipay ukupi, akakllupa mikuyninñataq pisipakurusqa; chaysi *kumadrinpaman* wawanta kachasqa kaynata kamachistin: *"Kumadrillay* rantikaykamuwachun, ari, mikuyllanta. Wawallaykunan yarqaymanta wañullachkankuña. Imallatapas mikuykunankupaq kanchu", nispan.

Hinaptinñataqsi *ayhadunqa,* akakllupa wawan, ukuchataqa nisqa: "Ama chaynachu kachun ari. *Kumadrillayki ruygakamusunki*: Uqi katalla, waska chupalla, qalis linlilla, sarpu kirulla, sapra tukuslla *kumadrillay* quykamullasunki mikuyllanta", nisqa.

Madrinan miyu ukuchaqa *simprim* achka mikuyta *ayhadunman* qipichimuq. Chay hawapi *kumadrin* akaklluqa wawanta kachapayaq mikuyman ukuchapataqa.

Huk punchawsi ukuchaqa nirqa: "May sasawancha huñukurqani mikuytaqa wawaykunapaqpas. Wak muqu, kay muqu: ¡Ahay, wahay! ¡Ahay, wahay!, nispan purinantaqa mikuytachik huñukunman. Pampata tupsuspan, sikinta *altuman* ¡Muqchit! ¡Muqchit! tupsunantaqa riki, mikuytachik huñukunman. Manan quykimanchu".

Miyu ukuchachaqa *rabiyaruspan* mana *ayhadunman* qusqachu. Hinaptinsi llakisqa kutikamun.

38. Akakllumanta

E.T. willakuynin*:*

Akakllupa tupsuchanmi kusa karuchapi yachakuqkunapaq. Tupsuchanta mana uyariq linlinman churaptikin, linlita kichamun, chaynapim upayay pasaqta chinkan.

Chaynallataqmi wañuy unquyniyuqkuna, akakllupa yawarninta upyachiptinkun, chay unquqta qaliyachinpuni.

Kay pisquchapa tupsunmi qaqatapas atipan, chaynapim paykunaqa qaqakunapi uchkuta ruwamuspanku chaypi qisachakunku. Chayraykun runakuna ninku, kay akakllus hukniraq qurachata riqsinman, chaysi suptun rumita uchkunta ruwaspa. Manaya qaqakunallatachu, aswan qullusqa altukunapi wasikunapa pirqankuta imata hinañacha kampas uchkurarin.

Paypa raykutaqmi ñuqanchiq runakuna iskay kutita punchawpi mikunchiq. Ñawpaqtaqa kunankamapas iskayllata mikuniku. Kunanñam llaqtakunapi kimsa kutita mikunku.

Taytanchiksi hanaq pachamanta akaklluta kamachimusqa runakuna huk kutillata punchawpi mikunankupaq. Kay pisquchañataqsi qunqaramuspan, runakunataqa Taytanchik iskay kutita punchawpi mikunankupaq kamachisqanta hina willakamusqa. Chayraykun mana chulla kutillatachu mikunchik.

39. Pumamanta atuqmantawan

C. E. willakuynin:

Huk pumas *kaballuta* mikuramusqa. Chaymantaqa machayninman puñukuq pasakusqa. Hinamanqa atuq chayaramusqa, aslla ichuwan sinqanta

pukllapaykun. Chaymi pumaqa nirqa: "Saqiway chuspi. Ama piñachiwaychu. Qala runtu *kaballuta* mikuruspaymi puñuchkani". Chayta uyarispanmi, atuqqa maskaq pasakun, paypas mikumunampaq puma pakasqa *kaballupa* saqisqan puchukunata.

Mikuramuspaqa, atuqqa kutimurqa pumata musuqmanta turyapayanampaq, ichaqa kananqa kallpawan tupqiramun, puma rikcharinankama.

Pumaqa nisqa: "*Kumpadri*, qayna chisipin qala runtu *kaballuta* mikuramuni, chaymi puñukuchkani".

Atuqqa kutichisqa: "*Kumpadri*, achka runam wañuchisunaykipaq hamuchkan qala runtu mikusqaki hawapi. Haku *kumpadri*, qaqapi warkuq tukusayki ama wañuchisunaykipaq".

Chayna atuqqa warkuramun pumataqa. Chawpi qaqa kachkaptinqa, waskata kachaykurun, chaynapi pumaqa wañukun pampapi puchqaramuptin. Akankunapas chiqiramun imay sunqu pumallapaqa.

40. Atuqmanta ukuchamantawan

S. H. willakuynin:

Huk punchawsi, atuq yarqaymanta kasqa, chaymi maskasqa mikunampaq. Chayna yarqaymanta purichkaspas, qawarusqa ukuchataqa, *trigu* huñukuchkaqta. Ukuchataqa nin atuqqa: "¡Kunanmi mikurusqayki", nispan nisqa. "¡Amaya mikuruwaychu!", nispa nin ukuchaqa. "¡Mikusaykin! ¡Yarqaymantan kachkani!", nimun atuqqa.

Ukuchaqa *ruygakun*: "¡Ama mikuwaychu! Ñuqam miski mikuyta apamusayki". Hinaptinqa, manam ukuchaqa apayta apamusqachu apita. "Haku, pusarusayki miski mikunaykipaq", nimun.

Hinaptin, ukuchaqa atuqtaqa pusarusqa huk runapa wasinman, chaypi api kasqanpi. Hinaspas atuqqa apita mikuchkaspan, mankawan sukukurusqa. Hisnaspaqa mankamanta, uman qurqumuyta atipanchu. Chayrayku, atuqqa kamachin ukuchata: "¡Kaspita haywamuyay!", nin. Ukuchaqa ichuchatas haywan. "¡Rumita haywamuway!", kamachin. Ukuchaqa taqyachatas, *ubiha* akachatas, haywan.

Mana umanta manka apimanta qurquyta atipaspan, atuqchallaqa wañuramusqa. Ukuchañataq *salbakaramun*, hinaspaqa pasakun. Chayllam.

41. Atuqmanta chillikumantawan

C. E. willakuynin:

Huk tutapis, *apurawllata* atuqqa risqa wasiman ima chakra runapaman. Ima wallpa maskaqsi payqa risqa. Hinaptin, ranra ranrata pasachkaptinmi takiqkunata uyariramusqa: "Chill, chill ..., atuqcha. Chill, chill ..., atuqcha".

Atuqqa qunqaramun apuraw kasqanta wallpamantawan. Yachay munasqa llallisqa, suqyapi muskiyta qallaykamun, pikuna chay rimaqkunata tariruyta munastin, manataqma tarimunchu paykunataqa.

Maskayta amiruspanqa, ranra ukupi atuqqa tiyakun. Chaykamaqa, chillikuqa, takikuna takiq, kukikunata minkakaramusqa. Atuqpa *kwirpun* yaykunankupaq rimanakurusqaku chillikukuna kukikunapiwan. Kayqa musyakunpaschu sisikuna pasaq *kwirpunta* huntaruptin. Kutirispanqa, atuqqa pampapi quchpayayta qallakuykun mana sisimanta *librakuyta* atipaspan. Puchukaypi, yachay munaq atuqqa wañumurqa hinaspa sisikunawan chutasqa kasqa.

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1: Área de la investigación (Foto capturada y acondicionada de Google Earth) 16

Figura 2: Lagunas Pisccoccocha y Ocopampa, y el asentamiento del C. P. Ocopampa-Pisccoccocha (Google Earth, 2023) 18

Figura 3: Inkakancha o Suqtakancha, corrales de origen mítico. Las aguas de Pisccoccocha y Ocopampa humedecen los pastos para los camélidos (Google Earth, 2023) 18

Figura 4: Chuqñaqucha (Tomada de Google Earth, 2023) 19

Figura 5: Aqchi o carancho andino en Ocopampa-Pisccoccocha (N. Taipe, 2022) 45

Figura 6: El cóndor andino (F. Gimeno, 2015, https://n9.cl/6icd7) 47

Figura 7: La danza de los cóndores (B. J. Martínez Compañón, s. XVII/2015) 50

Figura 8: Gaviota en Ocopampa-Pisccoccocha (N. Taipe, 2022) 51

Figura 9: Kibyu o perdiz de puna (J. Aihartza, 2019, https://n9.cl/s1vhd) 53

Figura 10: Danza del kibyu realizada los yuraq saqus en cuyo centro se encuentra el músico que toda la tinya y el pinkullu (T. Hinostroza, 1958) 54

Figura 11: Wachwa (Suma Yapu, 2020, https://n9.cl/5v3yq) 55

Figura 12: Perdiz andina (M. E. Canahua, 2023, https://n9.cl/2ysael) 57

Figura 13: Akakllu o pájaro carpintero andino (Holmes Pantoja, 2021, https://n9.cl/z2v9k) 59
Figura 14: Danza de los leones (pumas) (B. J. Martínez Compañón, s. XVIII/2015) 61
Figura 15: Zorro robando gallina (A. García, 2017, https://n9.cl/alu04) 63
Figura 16: Vizcacha en Abra Pisha en Huarochiri (J. Hermoza, 2014, https://n9.cl/3wa7o) 65
Figura 17: Venado (Quebrada del Toto, 2023, https://n9.cl/ra3yy) 66
Figura 18: Danza de los venados (B. J. Martínez Compañón, s. XVIII/2015) 68
Figura 19: Layqapa uman/Cabeza de bruja, cerámica escultórica de Arístides Quispe (Cortesía de R. Mancilla, 2018) 70
Figura 20: Pastor, ovejas y llamas en la cordillera de Rasuwillka (N. Taipe, 2022) 72
Figura 21: Sistema de lagunas en el área estudiada (Adaptación del mapa de la DRE-Huancavelica: https://n9.cl/a4epy6) 80
Figura 22: Laguna de Choclococha (N. Taipe, 2022) 81
Figura 23: Ylla vicuña vista en la cima posterior a la laguna de Chuqñaqucha (D. Abarca, 2022) 83
Figura 24: Alpaquita en la ribera de Chuqñaqucha (D. Abarca, 2022) 84
Figura 25: Complejo de lagunas con bajo nivel de agua en la cordillera de Rasuwillka (Néstor y Dalia Taipe, 2022) 92
Figura 26: Qucha warakay en Cuyocuyo, Sandia (Cuyocuyo Tierra de Andenes Milenarios, 2020, https://shre.ink/rExk) 96

Este trabajo emana de una minuciosa investigación etnográfica en dos comunidades quechuas en Vinchos, Huamanga, Perú. A través de observaciones directas y entrevistas, los autores exploran las representaciones sociales de los pastores sobre la fauna, el régimen hídrico y la sequía prolongada.

Se analiza la fauna silvestre y doméstica con un enfoque en símbolos y significados atribuidos a especies en las tradiciones orales. También se estudian lagunas como espacios sagrados ligados a prácticas de crianza, junto con la presencia de aves.

Integrando estos elementos, la investigación se vincula con percepciones locales sobre sequía, rescatando complejas redes de significado en la cosmovisión campesina. Con meticuloso trabajo de campo y análisis cualitativo, ofrecen una visión sobre la conexión entre naturaleza y tradiciones en estas comunidades.

La obra es una valiosa fuente para comprender la simbología cultural y rescatar el patrimonio oral. Relevante para quienes exploran relaciones entre medio ambiente, identidad étnica y representaciones del mundo en las montañas peruanas. Este libro proporciona una perspectiva única sobre las complejidades de la vida en estas comunidades, destacando la intrincada relación entre la naturaleza, la identidad cultural y las tradiciones arraigadas en las altas montañas peruanas.

FONDO EDITORIAL
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN CRISTÓBAL DE HUAMANGA

ISBN: 978-612-4231-41-4